2006 106

Toplum ve Bilim

BALKANLAŞAN HAYAT

Berkes, Küçükömer ve Mardin üzerine bir deneme	*Ahmet Murat Aytaç*
Türkiye'de sağ ve sosyal politika	*Ayşe Buğra*
AB çalışma ilişkilerinde Üçüncü Yol modeli	*Taner Akan*
1980 sonrası dönüşümde devlet-sermayedar ilişkileri	*Ensar Nişancı*
Türkiye'de varlığı tutma biçimleri	*Benan Eres*
Tanpınar'ın oyun dünyaları	*Serdar Öztürk*
Türkiye'de çok-partili demokrasiye dönüş	*M. Asım Karaömerlioğlu*
Popüler müzikte otantisite	*Ayhan Erol*
Cami düğünleri	*Mevlüt Özben*
Değişen Balkan kimlikleri	*Bayram Şen*
Semiyotik felaket ve Avrupa'nın kendini inşa edebilme gücü	*Dusan I. Bjelic*
Bir performans olarak sınır	*Lenio Myrivili*
Bir entelektüel ütopya olarak Batı	*Miglena Nikolchina*
David Harvey ve ütopyalar	*Neşe Yeşilkaya*

Toplum ve Bilim

SAYI 106 • 2006

Bu sayıda... 3

Ahmet Murat Aytaç
1960 sonrası düşünüşte siyaset ve toplum ilişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin üzerine bir deneme 7

Ayşe Buğra
Türkiye'de sağ ve sosyal politika 43

Taner Akan
Sosyal demokrat liberalizm ya da liberal sosyal demokrasi: AB çalışma ilişkilerinde Üçüncü Yol modeli 68

Ensar Nişancı
1980 sonrası dönüşümde devlet-sermayedar ilişkilerinin rolü üzerine 110

Benan Eres
Türkiye'de varlığı tutma biçimleri: Finansal sistemin oluşmasına alternatif bir yaklaşım 137

Serdar Öztürk
Tanpınar'ın oyun dünyaları: Sinema-enstitü-kıraathane 155

M. Asım Karaömerlioğlu
Türkiye'de çok-partili demokrasiye dönüşün toplumsal dinamikleri 174

Ayhan Erol
Popüler müzikte otantisite 192

Mevlüt Özben
İslâmî yaşam biçiminin modern süreçlere eklemlenme çabalarından biri olarak cami düğünleri 211

Bayram Şen
Değişen Balkan kimlikleri 223

Dusan I. Bjelic
Balkanlar: Semiyotik felaket ve Avrupa'nın kendini inşa edebilme gücü 235

Lenio Myrivili
Bir performans olarak sınır 254

Miglena Nikolchina
Bir entelektüel ütopya olarak Batı 261

KİTAP TANITIMI

Neşe Yeşilkaya
David Harvey ve ütopyalar 280

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 285

Toplum ve Bilim

DÖRT AYLIK DERGİ

KAPAK: Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI: Montparnasse Garı, Murat Cankoçak

DÖRT AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
İsmet Tanıl Bora

YAZI KURULU
Fethi Açıkel
Suavi Aydın
Ulus Baker
Ahmet Çiğdem
Necmi Erdoğan
Refet Gürkaynak
Alev Özkazanç
Mithat Sancar
Semih Sökmen
Yüksel Taşkın
Nilgün Toker

YAYIN DANIŞMA KURULU
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak

YAYIN SEKRETERLERİ
Asena Günal
Kerem Ünüvar

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
İsmet Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Özlem Özkal
Ali Artun
Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

MONTAJ
Şahin Eyilmez

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

BİRİKİM YAYINLARI
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han
Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Yenilediğimiz "Yazılar için çağrı" metnimizde belirttiğimiz gibi, *Toplum ve Bilim*'in her sayısını bir dosya konusuyla 'işgal etmekten' kaçınmak istiyoruz. *Toplum ve Bilim*'i karakterize eden bir vasıf, sosyal teori içi kompartmanlaşmayı kabul etmemesi yanında, olabildiğince geniş bir ilgiler ve temalar yelpazesine açık olmasıdır. Bu karakter çizgisini korumak istiyoruz. Bunun da yolu, bir konuyu veya alanı derinlemesine ele alan dosyalar yanında, 'müstakil' yazılara yer açmaktır. "Yazılar için çağrı" metnini, aslına bakarsanız bu dikkatimizin altını çizmek için yeniledik! Zaten elinizdeki sayının içeriği de, bu niyetin bir duyurusudur. Balkanlar üzerine/vesilesiyle küçük bir dosyanın yanında, değişik disiplinler ve başlıklar 106. sayıda yanyana duruyor.

Bir konuya ilginin ve düşünce üretiminin 'müteselsil' olarak sürmesi, Türkiye'de çok eksikliğini çektiğimiz bir şey. Açılan bir dosyaya yeni 'evrak' eklenmesi, yankılar gelmesi enderdir. Ahmet Murat Aytaç'ın makalesi, böylesi bir istisnaîlik değeri taşıyor. Geçen sayımızı hasrettiğimiz merkez-çevre paradigmasını (ve/ya metaforunu) tartışmaya devam eden Aytaç, uzun makalesinde, Türkiye'de siyaset-toplum ilişkilerine dair Şerif Mardin, Niyazi Berkes ve İdris Küçükömer'in tezlerini tartışıyor. Bu mukayesenin kavramsal refakatçisi, Oryantalizmdir. Aytaç'ın dikkatli paralel okuması, Türkiye modernleşmesinin üç iddialı yorumcusunu yorumlamanın, imkânları tüketilmiş bir kuramsal çaba olmadığını ortaya koyuyor.

Ayşe Buğra, Taner Akan ve Ensar Nişancı'nın yazılarını birbirine bağlayan ince bir hat tesbit edebiliriz. Üç yazı da, değişik izlekler ve ilgilerle, bir 19. yüzyıl mefhumuyla ifade edersek "Sosyal Sorun"un neoliberal zamanlardaki görünümlerine temas ediyorlar. Ayşe Buğra, Türkiye'de Menderes-Demirel-Özal hattında merkez sağın sosyal politikalara ve yoksulluğa bakışındaki süreklilik ve farklılıkları takip ediyor: Elbette ki sağı sağ olmaktan çıkarmayan ama kendi içinde pekâlâ önem taşıyan fark, onu 'yapan' konjonktüre de bağlı olarak, Demirel'in politikasıdır –

veya, onun değişik yüzleri olduğunu unutmayarak: 'bir' Demirel'dir... Demirel'de kendini gösteren sosyal-liberal veçhe, Taner Akarın yazısının izleğidir. Akan, Üçüncü Yol 'modeli' doğrultusunda, Avrupa Birliği ve oradaki çalışma ilişkileri bağlamında sosyal demokrasi ile liberalizmin iç içe geçme dinamiğini irdeliyor. Ensar Nişancı'nın 1980 sonrası devlet-sermaye(dar) ilişkilerini inceleyen yazısının perspektifinde ise, refah devletinin çözüldüğü neoliberalizm 'çağında', sosyal haklara 'duyarlı' bir liberal demokrasinin imkânsızlaşma istidâdı yer alıyor. Nişancı'nın makalesini, Ayşe Buğra'nın bu alandaki çalışmalarını devam ettiren bir mecrada da konumlandırabiliriz.

Toplum ve Bilim'in "Zenginler"i konu alan 104. sayısına bir yankı olarak değerlendirebileceğimiz bir makale var: Benan Eres, Türkiye'de finansal sistemde "varlığı tutma" biçimlerinin seyrini ele alan analizinde, birikim ilişkilerinde ve artığa el koyma mekanizmalarında ticarî faaliyet ve 'reflekslerin' belirleyiciliğini vurguluyor.

Nasıl Ahmet Murat Aytaç'ın yazısı, Türk modernleşmesinin ve bununla beraber Türk modernleşmesi üzerine 'klasik' çalışmaların tüketilmemiş imkânlarını gösteriyorsa, Serdar Öztürk'ün makalesi de Ahmet Hamdi Tanpınar'ın nasıl tükenmez bir kaynak olduğunu bir defa daha hatırlatıyor. Tanpınar'ın üretim/akılcılık/zamana hâkim olma kaygısı ile oyun/irrasyonalizm arasında bir gerilim yaşadığını, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nün bu gerilim hattında oluştuğunu anlatırken, Tanpınar'ın tavrının aslında ilkinden (üretim/akılcılık...) yana olduğunu ileri sürüyor Öztürk.

Geçtiğimiz ay Türkiye'de köycülük ideolojisi üzerine –makale ölçeğindeki habercisine *Toplum ve Bilim*'in 76. sayısında yer verdiğimiz– kitabı yayınlanan Asım Karaömerlioğlu (*Orada Bir Köy Var Uzakta*, İletişim Yayınları), Türkiye'de çok partili demokrasiye "dönüş"ün toplumsal dinamiklerini inceleyen çalışmasında, bu süreçte baskın rolü iç dinamiğin oynadığı fikrini savunuyor.

"Son 3-5 yıl içinde 'ucu körleşmiş' bir alet, yani artık işe yaramayan bir kavram olduğu için artık kullanılmaması gerektiği yönünde bir tartışma süreci geçiren 'otantisite' (*authenticity*) teriminin 'ucunu keskinleştirme' denemesine girişeceğim"; Ayhan Erol'un "popüler müzikte otantisite" başlıklı çalışmasında önüne koyduğu ödev bu. Müzik bahsinin dışında, ola ki, genel olarak otantisite kavramının 'bileylenme' imkân ve ihtimalleri üzerine düşünenleri de ilgilendirecektir.

Bir bakıma yine modernlik karşısında 'otantisite' ile ilgili bir konu: Mevlüt Özben'in, camilerin yer aldığı mimarî komplekslerde yapılan düğünler üzerine gözlemlerini tartıştığı makale, İslâmiyetin geleneksel kültürel yapıları ile modernliğin karşılaşmalarına dair malzeme yığınına bir tuğla daha ilâve ediyor.

106. sayıdaki dosya: Balkanlar. Fakat Balkanlar, uluslararası ilişkiler ve jeostratejinin bir gözlem sahası olarak ele alınmıyor bu dosyada. Politik tahayyüllerdeki –bilhassa Batılı– Balkan imgesine, veya bir metafor olarak Balkanlar'a bakılıyor. Balkanlar'ın, veya Balkanlar içinde bir yer, bir hattın, sınır olarak tasarlanışına... Tabii, esasen bir Doğu-Batı sınırıdır bu. Dolayısıyla, Oryantalizm-Oksidentalizm ekseninde Balkanlar'a bakılıyor dosyadaki yazılarda: Doğu olarak Balkanlar'ın Batı'yı

ve Batı nezdinde ütopyayı görüşüne ve bir Şark olarak Balkanlar'ın Batı'dan görünüşüne... Üç Balkanlı sosyal bilimcinin, Balkanlar'ı sosyal teorideki güncel tartışmaların biley taşı olarak 'kullanan' üç çeviri makalesi, ilk kez *Toplum ve Bilim*'de yayınlanıyor. (Ilk biçimleri 2004'te Selanik'te düzenlenen "Balkanlar: Okumalar ve Düşünceler" başlıklı konferansta sunulan bu tebliğlere tavassutu için Orhan Koçak'a teşekkür ediyoruz.) Bayram Şen'in makalesi de, Balkanlar'ın Türkiye'deki yerleşik jeostratejik ve nostaljik-tarihsel 'kullanımının' dışına çıkıp, bir yandan Balkan milliyetçiliklerinin 'bileşik' tarihsel gelişme seyrini hatırlatırken, asıl önemlisi, Türkiye'deki Balkan göçmenleriyle ilgili, 'yakası açılmadık' bir gündeme işaret ediyor: Gerçekten bu kadar rahat mı asimile oldular? Ve nasıl, milliyetçi-muhafazakâr söylemlerde bir yarı-gizli öteki imgesinin nesnesi oldular?

Balkanlaşma, biliniyor, politika teorisinde ve reel politik lisanda, etno-politik haritanın en küçük bileşenlerine ayrılıp kaosa sürüklenmesini anlatan bir metafor. Bir ara "Yeni Dünya Düzeni" denen Soğuk Savaş sonrası dünya, tümüyle, Balkanlaşma istidâdına açık bir dünya olarak görünüyor. Dahası, bu sayımızda zımnî bir siklet merkezi gibi duran "sosyal devletin çözülüşü", genel olarak neoliberal deregülasyon, salt etno-politik düzlemde değil, bütün sosyalliklerin *Balkanlaşmasına* zemin hazırlıyor. Elinizdeki güldesteye münasip düşen Balkan metaforu, galiba budur!

TANIL BORA

Yazılar İçin Çağrı

Yılda üç defa çıkan *Toplum ve Bilim*, Türkiye'de sosyal bilim araştırmacılığını teşvik etmek ve yaymak amacını gözetir. Her sayı, belli bir konuyu paylaşan yazılardan oluşan bir dosya ve bu dosyaya dahil olmayan serbest makaleler içerir. Önümüzdeki sayılar için planlanan dosyaların başlıkları aşağıda verilmiştir. Bu konularda yazılacak yazılar özellikle teşvik edilmekle beraber, *Toplum ve Bilim, bu başlıklarla sınırlı olmaksızın* Türkiye'de sosyal bilim araştırmalarına katkıda bulunacak, disiplinlerarası tartışmaları besleyecek *bütün orijinal çalışmalara açıktır*. Belirli bir dosya konusunda olan ancak dosyanın yayınlandığı sayıya yetişmeyen ya da dosyada yayınlanmış yazılardan biri üzerine yazılmış olan makaleler daha sonraki sayılarda yayınlanabilir. Yazıların Kış sayısı için 1 Ocak'a, Yaz sayısı için 1 Mayıs'a, Güz sayısı için 1 Eylül'e kadar *toplumbilim@iletisim.com.tr* e-posta adresine yollanması gerekir. Yayınlama kararı hakemlik sürecinden sonra verilir; yazı kurulu hakem raporu ışığında yazardan makalede değişiklik yapmasını isteyebilir.

GELECEK SAYILARDA

Neoliberalizmin iktidarı ve 'sosyalliği'

İlk amaç, neoliberal iktidar tarzını ele almak. Bu yeni iktidar tarzının devlet ve devlet dışı alanlarda nasıl işlediğine bakmak... Devletin nasıl dönüştüğünün yanı sıra, yeni iktidar ilişkilerinin devlet-(sivil) toplum ayrımını yatay kesen mekanizmalarına odaklanmalı. Buna bağlı olarak ikinci amaç, neoliberal iktidar ilişkilerinin örüldüğü toplumsal alanları ön plana çıkararak, devlet aygıtındaki değişimi de bu doğrultudan okumaya çalışmak...

Sınıf

Sınıflar: nerede, nasıl teşhis edilebilir? 'Ortodoks' sınıf analizlerinde bir 'sorun' varsa... Globalleşme 'çağında' sınıflar nasıl kategorize edilebilir? Emek süreçlerinin, 'çalışma'nın sınıfların teşekkülündeki yeri ... Sınıf ve kimlik arasındaki ilişki nasıl tasavvur edilmeli? Sınıfların toplumsal yeniden üretim matrisleri ve sınıf kültürleri... Türkiye'de sınıfsal ayrışmanın fenomenolojisi... Bu ilgilerle, Türkiye'de sınıf analizinin 'klasik' şemalarının kritik tahlilini yapmak, keza 'özgün' sınıf şeması/analizi önerilerini tartışmak gerekiyor...

Eleştirel Teori'ye yeniden bakmak

"Eleştirel Teori" ve bu teorinin kurumsal sahipliğini üstlenen Frankfurt Okulu, 1970'lerden başlayarak hem tekil sosyal bilimlerin özgül alanlarında hem de daha geniş teorik ve siyasî bağlamlarda etkili hale gelmiş önemli bir düşünsel oluşumdur. 1930'lar Avrupası'nın ve daha sonra Amerika'nın düşünce dünyasında, Frankfurt Okulu'nun verimleriyle karşılaşmamış, ondan etkilenmemiş insan yok gibidir. *Toplum ve Bilim*, Eleştirel Teori'nin Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Erich Fromm, Friedrich Pollock, Franz Neumann, Leo Löwenthal, Walter Benjamin, Jürgen Habermas gibi isimler aracılığıyla ayakta kalan mirasının neden hâlâ önemli ve işlevsel olabildiğini, "zamanın ruhu" ve "gerçekliğiyle" yüzleşmek durumunda kalan her teorik girişimin bu mirasa neden duyarsız kalamayacağını sormayı amaçlayan bir özel sayı planlıyor. Bu özel sayı, "Neden hâlâ felsefe?", "Neden hâlâ teori?", "Neden hâlâ siyaset?" gibi öteden beri sorulan soruların ancak Eleştirel Teori aracılığıyla karşılanabilecek bir doğalarının olduğunu göstermeyi de amaçlıyor.

1960 sonrası düşünüşte siyaset ve toplum ilişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin üzerine bir deneme*

*Ahmet Murat Aytaç***

Siyasal hayatımızı açıklama iddiasındaki çok az kuramsal girişim Şerif Mardin'in merkez ve çevre analizi kadar ilgiye mazhar olabilmiştir. Bu çalışmanın yarattığı etkinin büyüklüğü, birçok akademik ve politik tartışmayı da kendiliğinden davet etmiş ve konuyu ele alan yandaş veya karşıt çok sayıda yazı yayınlanmıştır. Bu konuyla ilgili yapılan yayınların çoğunda ya Şerif Mardin'in önerisinin kuramsal kaynaklarının izi takip edilmeye çalışılmış ve tartışmanın kaynaklandığı kuramsal gelenek vurgulanmış ya da bu analiz çerçevesinin hangi sosyal ve siyasal koşullara yanıt oluşturduğunu göstermek suretiyle merkez ve çevre yaklaşımının gücünü veya sınırlılıklarını izah etme yoluna gidilmiştir. Hangi yolu seçmiş olursa olsun, bu yazıların önemli bir kısmının ortaklaştığı nokta, Mardin'in analizinin tekil bir mesele olarak ele alınması olmuş ve bu kuram muadili olan diğer yaklaşımlarla anlamlı bir ilişkiye sokulamamıştır.

Önemli ve anlamlı katkıları olan bu tartışmalardan farklı olarak bu çalışmada, Şerif Mardin'in analizini başka bir açıdan ele alarak, entelektüel dünyamız içindeki yerine yerleştirmeye çalışacağım. Böylelikle, düşünce dünyamızı tek yönlü olarak etkilediği varsayılan bu kuramsal yaklaşımın, ona atfedilen "yalnızlık" konumundan kurtulmakla kalmayıp, aynı zamanda entelektüel iklimimizin "atmosferik" etkilerine de ne kadar açık olduğunun görünür hale geleceğini umut ediyorum. Bir metnin kuramsal yaratıcılığı ve düşünceye yaptığı katkı, ait olduğu metin topluluğu içindeki özgün ve farklı konumu kadar, diğer metinlerle ortaklık kurabilme ve diyaloğa girebilme gücüne de bağlıdır. Bu

(*) Bu metni dikkatli bir şekilde okuyup çok yararlandığım düzeltmeler öneren Sarp Balcı ve Aykut Çelebi'ye teşekkürü bir borç bilirim.

(**) Ankara Üniversitesi, SBF, Kamu Yönetimi Bölümü.

ortaklık, her türlü kuramsal girişimin yaratacağı etkinin büyüklüğünün de ne olacağını tayin eden bir faktördür.

Bir metafor olarak merkez

Merkez ve çevre analizinin yarattığı etkinin anlaşılabilmesi için, muadili olan yaklaşımlarla paylaştığı kaygılar veya beklentiler kadar, bu tasarımın epistemolojik statüsünün de ele alınması gerekmektedir. Hatta bu konuda, bizzat Şerif Mardin tarafından yapılan ısrarlı uyarılar da mevcuttur. Mardin, farklı dönemlerde bu analizi "programatik" (Mardin, 1990: 134) veya "metaforik" (Mardin, 2004: 373, 2006: 9) olarak niteleyerek bizzat yaklaşımının epistemolojik statüsünün ne olduğu tartışmasına müdahale etmiştir. Epistemolojik açıdan Mardin'in uyarısı, metaforun kesin olmayan, gevşek statüsü ile bilimsel yaklaşımların gereksindiği kesinlik arasındaki ayrımı vurgulamaya dönüktür. Bu müdahale, bilim dünyasına bir öneri olarak getirilen yaklaşımın, farklı çalışmalar ve katkılarla içeriğinin doldurulup kesin bir statüye bağlanması isteğini yansıtmaktadır.

Zaten, esas ayrım metaforun kesin olmaması ile bilimin gereksindiği kesinlik arasındaki ayrım değil, verimli metaforlarla verimsiz metaforlar arasındaki ayrımdır. Bununla, bilimsel araştırmaların kesinlik gerektiren açıklama çerçevelerine dayanmadığını söylemek istemiyorum. Asıl vurgulamak istediğim nokta, son kertede her kuramsal çerçevenin bir metafora dayanmak durumunda oluşudur. Kesinlik iddiasındaki bilimsel kuramların önemli bir kısmı, insanların düşünce alışkanlıklarına ve kuramsal geleneklere uyan, kışkırtıcı ve zengin metaforlara dayanarak kabul görebilmektedir.

Ne var ki, insanı ve toplumu açıklama amacı güden kuramların çokluğuna rağmen, bu kuramların oluşmasına, anlaşılmasına ve kabul görmesine kaynaklık eden metaforların sayıca azlığı dikkat çekici bir tezat teşkil etmektedir. Bir toplumu veya bir devleti büyüyen, yaşayan ve ölen bir bedenmiş gibi tahayyül ederek açıklamaya çalışan kuramların yaygınlığı tartışma kabul etmeyecek açıklıktadır. Sonra, bir mekanizmayı harekete geçiren bir güç olması gerektiği fikrinin, enerji metaforunun kullanımına büyük bir yaygınlık kazandırdığı rahatlıkla gözlemlenebilmektedir. Bu metaforun günümüzde en bilinen uyarlamaları "fayda" ve "libido" gibi adlar altında iktisatta ve psikolojide uygulamaya konmuş durumdadır. İşte bunlar gibi, farklı dönem ve mekânlarda, değişik isimler altında da olsa döne döne vurgulanan az sayıdaki metafordan biri de merkez-çevre metaforudur.

Belli bir düzen ve hiyerarşi içinde görmek istediğimiz her yerde, bir veya daha çok merkez olduğu sonucuna varmamız sanki kaçınılmazmış gibi durmaktadır. Her gövdenin bir beyin tarafından idare edilmesi, her ağacın köklerinden beslenmesi veya her devletin bir başkentinin olması gibi olgular, sanki insanın

bir form, bir düzen veya anlam bulduğu her yerde bir de merkez bulmak zorunda olduğu sonucuna götürüyor bizi. Bu merkez veya merkezlere verilecek olan isimler, onlara atfedilecek nitelik ve işlevler, söz konusu merkezlerin sayısı, anlaşılmak istenen meselenin niteliklerine ve kuracağımız anlatının yapısına göre değişebilir; ama, bilme biçimlerimizin yapılandırıcı ve anlamlandırıcı bir odak veya odaklar kümesinin varlığına duyduğu ihtiyaç bundan hiçbir şekilde etkilenmeyecektir.

İlk bakışta karmaşıkmış gibi duran bir bütüne belli bir düzen veren, parçalarının niteliklerini ve işlevlerini belirleyen, olgulara ilişkin gözlem ve saptamalarımızın doğruluk değerini ölçen, kısacası o olmaksızın yapının kavranılmasının imkânsız olduğu merkez fikrinin kaçınılmazlığı nereden kaynaklanıyor? Yapı, gösterge ve oyun kavramları arasındaki ilişkileri tartıştığı bir metninde Derrida, merkez kavramının genel olarak insan düşüncesinde işgal ettiği ayrıcalıklı yeri şu şekilde saptıyor:

> ... Her ne kadar yapı, daha doğrusu yapının yapısallığı, her zaman iş başında olsa da, ya kendisine bir merkez tayin edilmesi ya da bir varoluş noktası ve sabit bir köken atfedilmesi suretiyle etkisizleştirilmiş veya indirgenmiştir. Bu merkezin işlevi, sadece yapıyı yönlendirmek, dengelemek veya örgütlemek (gerçekte örgütsüz bir yapı algılanamazdır) değil, her şeyden önce yapının örgütleyici ilkesinin, yapının oyunu olarak addedebileceğimiz şeyi kısıtlamasını garanti altına almaktır. Bir yapının merkezi, sistemi yönlendirip tutarlılığını örgütleyerek, yapı öğelerinin toplam form içindeki oyununu mümkün kılar. Bu yüzden, bugün bile herhangi bir merkezi olmayan bir yapı tasarımı, düşünülemez olanın kendisini temsil eder (Derrida, 2001: 352).

Merkez kavramını bir yapının düşünülebilirliğinin ön koşulu yapan şey, bütünü oluşturan öğeler arasındaki etkileşimin ve karşılıklı oyunların kurallarını belirleyen sabit bir nokta sunmasıdır. Merkezi saptayarak, sadece bir yapıyı yönlendiren ve örgütleyen temel ilkeyi tanımlamış olmakla kalmayız, öte yandan bütünü oluşturan parçalar arasındaki ilişkileri kurala bağlayacak bir anlam çerçevesi de oluşturmuş oluruz. Böylelikle, başlangıçta ilişkisiz gibiymiş duran bir olgular yığını, yavaş yavaş biçim kazanarak, çözümüyle ilgili olduğu mesele hakkında bize anlamlı bilgiler vermeye, hatta bu bütüne atfettiğimiz merkezden hareketle söz konusu yapının geleceği hakkında bazı kestirimlerde bulunmamızı olanaklı kılacak bir görüş açısı oluşturmaya başlar. Bunun önemli bir sonucu, merkezin metaforik anlamının genişlemesi ve asıl olarak bir yapıyı sabitleyen her türlü girişime verilebilecek ortak bir ad olmaya başlamasıdır.

Merkez ve çevreleri

Merkez ve çevre benzetmesinin anlamındaki bu genişlemenin sonucunda elde edilen bazı metodolojik avantajlar nedeniyle, bu metaforun sosyal bilimler

alanında geniş bir kullanım alanı bulduğu söylenebilir. Kadın-erkek, efendi-köle, altyapı-üstyapı gibi ikili karşıtlıklara dayanan sistemlerin hepsi taraflardan birinin merkez olarak algılandığı bir açıklama çerçevesi sunmaktadır. Toplumu her biri kendi merkezine sahip, iç içe geçmiş veya birbiriyle kesişen dairelerin toplamından oluşan tek ya da daha çok merkezden oluşan büyük bir daire olarak tasarlayan sistem teorisyenlerinin de bu metaforu kullandığını söyleyebiliriz.

İkili karşıtlık mantığı veya dairesel açıklama sistemlerinin anlayışına benzeyen veya benzemeyen çok sayıda merkez ve çevre uyarlamasının varlığını müşahede etmek mümkün. Kentleşme, uluslaşma, dünya ekonomisi, seçkinler, kitle ve aile gibi sosyal bilim meselelerinin anlamlandırılmasında kullanılagelen bu metaforun ülkemizde en fazla kabul gören kullanım biçimlerinden birini bağımlılık kuramları oluşturmaktadır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında eski sömürgelerin ve Latin Amerika ülkelerinin uluslararası düzen içindeki yerini açıklamak gayretini güden bu kuramların, 1980'lere kadar bir hayli etkinlik kazanmış oldukları ortadadır. Bağımlılık kuramlarının metaforik çerçevesini oluşturan merkez ve çevre anlayışı, siyasal açıdan her devletin egemen ve bağımsız kabul edildiği bir uluslararası düzende varolmaya devam eden hiyerarşilerin ve güç dengesizliklerinin kaynağını açıklamada son derece etkili olmuştu.

Bağımlılık kuramcılarının savunduğu tarzda bir merkez çevre analizinin en belirgin özelliği, bu analizin çevre kaynaklı olmasıdır. Siyasi açıdan eşit ve bağımsız kabul edilen ulus-devletler arasındaki fiilî eşitsizlikleri açıklamada gösterdiği başarı ise ekonomi-politiği siyasi açıdan açıklanabilir gibi durmayan bu durumu açıklayacak bir çerçeve olarak kullanmasıdır. Böylelikle uluslararası düzende mevcut olan iktidar ilişkileri, iktisadi eşitsizlikler ve sömürü ilişkilerinden kaynaklanan bir azgelişmişlik sürecinin sonucu olarak görülmeye başlanmıştır. Azgelişmişlik, uluslararası bir sistemin ürünü olarak algılandığı için de kapalı bir sosyal sistemin kendi kültürünün handikaplarıyla izah edilebilir bir olgu olmaktan çıkarılmıştır. Ayrıca, mevcut güç dengesizlikleri tersine çevrilmedikçe, sistemin yapısı gereği azgelişmiş ülkelerin aleyhine işlemeye devam edeceğini göstermiş ve bu vesileyle söz konusu uluslararası ortamdaki siyasi aktörlerin tutum ve davranışlarını şekillendirecek bir model de oluşturulmuştur.

Merkez ve çevre analizinin siyasal ve sosyal düşünüşümüz üzerinde etki yaratan, merkez kaynaklı bir başka varyantı ise İngiliz sosyoloğu Edward Shils'e (1975) dayanmaktadır. Bağımlılık kuramcılarının yaklaşımından farklı olarak bu teorinin asıl meselesini toplumsal düzenin nasıl ortaya çıktığını ve toplumsal çatışmanın kaynağını izah etme kaygısı oluşturmaktadır. Bu kuramda merkez, bir toplumun bütün halinde işlemesini olanaklı kılan odak olarak algılanmakta ve çevre de sosyal etkinliğinin kaynağını ve ereklerini bu odak ile olan

etkileşimine borçlu olan toplumsal öğe veya öğeleri tanımlamaktadır. Bu bakış açısı, siyasal alandaki hiyerarşileri dönüştürecek bir referans çerçevesi sunmaktan çok güç dengesizliklerine rağmen toplumu birarada tutan inançlara ve değer sistemlerine vurgu yapmaktadır.

Başlangıç olarak, toplumu, toplumsal çatışmayı ve değişmeyi izah edecek bir çerçeve sunma gayretindeki soyutlamalardan ibaret olan Shils'in merkez ve çevre kavramları, zamanla onun kullanımının çok ötesindeki alanlara taşındı. Simge, değer ve inanç sistemlerinin yoğunlaştığı bir odak olarak merkez varsayımı, farklı yazarlarca tarih, aile, cinsiyet, uygarlık ve kültür analizleri, üniversite, gençlik hareketleri gibi sosyal ve siyasal konuları açıklayacak bir çerçeve olarak kullanılmaya başlanmıştır. Merkez-çevre analizinin Türk siyasal hayatını açıklayacak bir çerçeve olarak sunulduğu nokta Shils'in analizinin kavramsal çerçevesinin, kurumsal ve somut nitelikli sorunlara uyarlanabilmesiyle olanaklı olabilmiştir.

Merkez-çevre kavramının Türkiye "seyahati"

Ancak bu yaklaşımın düşünce dünyamızda kabul görmesinin nedenlerini açıklayabilmek ve layıkıyla değerlendirebilmek için ise, bu fikrin izini kaynaklandığı köklerine kadar sürmek kadar, Türkiye'de bu fikrin kabul edilme koşullarını açığa çıkaracak bir tartışma yürütmek de gereklidir. Türk düşünce dünyası, küresel düzeyde yaşanan entelektüel gelişmelere ve bilim dünyasındaki yeniliklere karşı her zaman çok hassas olmuştur. Bu yüzden, belli bir modelin veya açıklama çerçevesinin Türk düşünce dünyasındaki gücünü, sınırlarını ve etkisinin kaynaklarını analiz ederken, o düşüncenin kaynaklandığı yerden Türkiye'ye hangi koşullarda "seyahat" ettiğini anlamak da büyük önem taşımaktadır.

Edward Said, düşüncelerin farklı kültürler, toplumlar, mekânlar veya tarihler arasındaki geliş gidişlerini "seyahat eden kuram" başlığı altında incelemeyi önermektedir. Bir kuramın değişen koşullara nasıl değişik tepkiler verdiğini görebilmek açısından, Said'in G. Lukacs'ın şeyleşme kuramının L. Goldman'a, Goldman'dan da R. Williams'a intikal ederken geçirdiği dönüşümleri nasıl izah ettiğine bakmak gerekir. Said'e göre Lukacs'ın kuramında, şeyleşme süreci, yarattığı kısmi varoluş ve buna dayalı kısmi bilinç formları yüzünden özneyi içinde yaşadığı koşulların pasif bir gözlemcisi düzeyine indirger. Bu toplumda her şey nitelikten yoksun ve sayılabilir niceliklerden ibaretmiş gibi durur. İnsanın, her şeyin nesneleştiği bu dünyada ekonomik verilerle ilgili muhasebe yapmaktan başka bir varoluşu olanaksızmış gibi gelir. Lukacs, tüm toplumsal olgu ve ilişkilerin şeyleşmesi sonucunda ortaya çıkan bu durumun sadece toplumsal ilişkileri bütünlüğü içinde algılamayı olanaklı kılan kriz momentlerinde aşılabileceğini söylemektedir. Böyle bir durumda bireyin şeyleşmenin ötesine

geçip, aktif bir zihinsel tutum takınması olanaklı olabilmektedir. Bu yüzden kuramsal bilinç sadece eleştirel bir bilinç olabilir ve sınıf bilinci de bundan başka bir şey değildir (Said, 1984: 230-4).

Lukacs açısından kuramsal bilinç ile devrimci praksis arasında kaçınılmaz bir bağlantı vardır. Oysa, Said'e göre, Goldman'a gelindiğinde, Lukacs'ın "sınıf bilinci", "dünya görüşü" kavramına dönüşür ve eleştirel bilinç meselesi salt bir akademik ilgi ve inceleme konusu haline gelir. Said, Goldman'ın Lukacs adaptasyonunun, şeyleşme eleştirisindeki isyancı yanı ortadan kaldırdığını söyler. Ancak ona göre bu bir içeriksizleştirme veya yozlaştırma süreci olarak görülemez. Ayrılık Macar devrimine katılan bir kuramcının görüş açısıyla, Sorbonne'daki bir tarihçinin düşüncelerini ürettiği koşullar arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır (Said, 1984: 235) . Williams'ın Goldman uyarlaması bundan bir adım daha öteye gider. Kuramın içinde oluştuğu koşullar ile ilgisi konusunun ve Lukacs'ın şeyleşme sürecine karşı çıkardığı bütünsellik kategorisinin eleştirisini yapan Willams, gerçeğin bütünsellik kategorisi tarafından kapatılmasıyla nasıl bir tuzak içine düşüldüğünü gösterir. Said, Lukacs'ın göremediği bu tuzağı Williams'ın görebilmesinin nedeninin, onun sadece bir edebiyat eleştirmeni olmasından ileri gelen bir avantaj olduğunu söyler (Said, 1984:237-40).

Bir kuramın Budapeşte'den Paris'e, Paris'ten Londra'ya seyahat ederken geçirdiği dönüşümler, bizi farklı toplumlar ve kültürler arasındaki geliş gidişleri ele alırken nasıl iz sürmemiz gerektiği ve nelere dikkat etmemiz gerektiği konusunda uyarmaktadır. Buna göre, ilk olarak, bir düşüncenin içinde oluştuğu tarihsel koşulların etkisini hesaba katacak bir açıklama veya bir *köken noktası* problemi karşımıza çıkmaktadır. İkinci olarak, bu düşüncenin yeniden açığa çıkacağı yere ve zamana seyahatini sağlayan farklı koşulların etkisiyle ortaya çıkan bir geçiş veya *katedilen mesafe* problemi kendini belli etmektedir. Üçüncü olarak, yeniden ortaya çıktığı mekânda, düşüncenin ne gibi dirençlerle karşılaştığı veya düşüncenin *kabul edilme koşullarının* ne olduğunun dikkate alınma gerekliliği gelmektedir. Son olarak da, bir başka yerde oluşmuş ve başka ihtiyaçlara yanıt vermesi beklenen bir düşüncede, yeni kullanım biçimlerinin ne gibi değişikliklere yol açtığı meselesi veya *düşüncenin yeniden üretilmesi* meselesi gelmektedir (Said, 1984: 227)

Said'in "seyahat eden kuram" yaklaşımı açısından bakıldığında, mesele artık sadece, kimin kimden etkilendiğinin ve kaynak düşünce ile Türkiye'deki uyarlaması arasındaki farklılıkların saptanması işi olmaktan çıkmaktadır. Bunların yanında, düşüncenin Türkiye'de hangi koşullarda kabul edildiğinin, nasıl dirençlerle karşılaşıldığının ve ne gibi dönüşümlere uğradığının da açığa çıkarılmasını gerekli kılmaktadır. Bir düşüncenin kabul gördüğü entelektüel bağlamın önemi kendini bu noktada hissettirmektedir. Bir başka deyişle, belli bir düşünce biçimi, o ana kadar Türkiye'de etkili olmuş başka düşünce biçimleriy-

le ilişki içinde veya onlara tepki olarak kabul görmekte veya görmemektedir. Dolayısıyla, bir düşüncenin içinde kabul gördüğü koşulları anlamak, o düşüncenin açıklamak iddiasında olduğu meseleyle ilgili olan alternatif açıklama çerçevelerini de ele almayı gerekli kılmaktadır. Aksi halde bir düşüncenin hangi düşüncelere yanıt olsun veya destek olsun diye ileri sürüldüğünü algılamak mümkün olamayacaktır. Bununla Türk düşünce dünyasının, yazılan her bir kitap veya makalenin birbirine yanıt veya destek olduğu kapalı devre bir sistem oluşturduğunu söylemek istemiyorum. Düşüncelerin seyahat ettiği kabulü, zaten bu tarz bir entelektüel izolasyonun mümkün olmadığını da kabul etmeyi gerekli kılar. Asıl vurgulamak istediğim şey, farklı mekân ve zamanlarda oluşan entelektüel cemaatlerin nispi bir özerkliğe sahip olduğu ve onların iç gerilimleri ve buna tekabül eden dengeler gözetilmeden, düşüncelerin geçirdiği dönüşümlerin tam olarak anlaşılamayacağıdır. Bu ise bir yazarın, belli bir fikri savunurken, diğer yazarlarla örtülü veya açık bir diyalog içinde olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir.

Tüm bunlar dikkate alındığında, Şerif Mardin'in merkez ve çevre yaklaşımının, esas olarak 1960 sonrasında ortaya çıkan siyasi ve sosyal ortamı açıklama iddiasındaki diğer entelektüel girişimlerle birarada ele alınmasının büyük bir öneminin olduğu açıktır. Bu bakımdan dönemin iki önemli düşünürü, Niyazi Berkes ve İdris Küçükömer'in, benzer kaygılarla kaleme aldıkları *Türk Düşününde Batı Sorunu* ve *Düzenin Yabancılaşması* eserlerinde ileri sürdükleri görüşlerin, Şerif Mardin'in merkez-çevre yaklaşımı ile paralel olarak ele alınmasının verimli sonuçlarının olacağı açıktır. Şüphesiz ki bu kıyaslama, dönemin fikir atmosferinin bütününü algılama bakımından kısıtlı, fakat ana hatlarını açığa çıkarma açısından gerekli bir girişimdir.

Ancak bu işe girişmeden önce, bu düşünürlerin seçilmesini haklı kılacak ve tümünde ortak olan bazı kaygıların altının çizilmesinde yarar bulunmaktadır. Öncelikle, her üç düşünür de siyaseti ikili karşıtlık sistemleri içinde düşünmektedir. Yukarıdaki tartışmadan hareketle bu düşünürlerin her birinin bir tür, tabii ki geniş anlamıyla, merkez çevre analizi uyguladığını söylememiz olanaklı hale gelmektedir. İkinci olarak, bu karşıtlık söz konusu düşünürlerin üçünde de devlet ve toplum ayrılığı bağlamına yerleştirilmiştir. Üçüncü olarak, bu devlet ve toplum ilişkisi, hepsi tarafından da tarihsel bir çerçeve içine yerleştirilmiş ve hepsi bir bakıma *longue durée* analizi yapmıştır. Son olarak, tüm bu düşünürlerini en azından *kendi dönemleri için* marjinal kabul edilebilecek entelektüel pozisyonları savunmuş olmalarını da eklemek gerekir.

Belirtilen hususlar, öncelikle Türk modernliğinin devlet ve toplum ikilemi üzerinden düşünülmesini olanaklı kılan düşünsel çerçevenin nasıl olanaklı olduğunu tartışmayı gerekli kılmaktadır. Ancak bu düşünsel gelişmenin koşullarını, esas olarak düşünsel süreçlerin iç dinamiklerini dikkate alarak yapmaya çalışacağım ve gerekli olmadıkça, her düşünsel faaliyet üzerindeki etkisi tartı-

şılmaz olan sosyal ve ekonomik dinamiklere doğrudan gönderme yapmayacağım. Bundan sonra, 1960'lı yıllarda ve daha sonra eser veren düşünürlerin yaklaşımları ve bu yaklaşımlar arasındaki etkileşim ve farklılıkların çözümlenebilmesi için önce Berkes'in, sonra Küçükömer'in ve son olarak da Şerif Mardin'in entelektüel müdahalelerinin mahiyetini aktaracağım. Bu aktarım işlemini yaparken, her bir düşünürün dayandığı kavramların kaynaklarını ve bunların onlar tarafından kullanımlarının ne gibi değişikliklere yol açtığını göstermeye çalışacağım. Tartışılan eserlerin söz konusu düşünürlerin fikirlerinin bütünsel gelişimi içindeki yerini göstermektense, ortak temaları ve sorunları, her bir düşünürün kendi görüş açısından nasıl ele aldığını göstermenin buradaki yaklaşım açısından daha avantajlı olduğu çok açık. Bu yüzden "kitap eleştirilerini" biraz uzun tutmaktan kaçınamadım. Nihayet, bu değerlendirmelerin ışığında bazı genellemelere ulaşılabileceğini sanıyorum.

Modernleşme, yasa ve "toplum"

20. yüzyıl siyasi düşünüşünde "sivil toplum" kavramının fazlasıyla olumlu bir anlamı vardır. Sivil toplum, içerdiği kurum ve yapıların çoğulculuğu ve olanaklı kıldığı siyasi katılım pratikleri nedeniyle hep bir haklar ve özgürlükler alanı olarak öne çıkarılmıştır. Yurttaşların siyasi eylemini, iktidarın merkezileştiği odağa, yani egemenlik aygıtı olan devlete yönlendirdiği ölçüde sivili toplum, gücün kullanımını sınırlandıran ve otoriteyi gerileten bir demokratik ilke olarak kabul görmüştür.

İşte 1960'lı yıllarda düşünce dünyamızda ifade edilip tartışılmaya başlanan devlet ve toplum ikilemi esin kaynağını bu sivil toplum anlayışından almıştır. Ancak bu fikrin, ülkemizin siyasi sorunlarına uyarlanma biçimi, yine buraya özgü düşünsel dinamiklerin yürürlükte olduğu bir süreç içinde cereyan edebilmiştir. Modernleşme sürecinin yarattığı gerilim ve yeni çatışma potansiyellerinin nasıl yönetilmesi gerektiğine ilişkin bilgimizin geçirdiği evrimi anlamak bu açıdan önem taşımaktadır. Bunun anlaşılması, "toplum" (eski tabiriyle "cemiyet") anlayışının oluşumuna katkı yapan farklı dinamiklerin niteliklerinin ve katkılarının ölçüsünün görülebilmesi için bir önkoşul teşkil etmektedir.

Modernleşme sürecimizin hareket noktasının ve amacının devlet olduğu konusunda pek az şüphe vardır ve "devleti kurtarma" amacının Batılılaşma süreci için bir *leitmotif* teşkil ettiği konusunda yaygın bir uzlaşma bulunmaktadır. Bu yüzden modernleşme hedefini gerçekleştirecek koşulların ve araçların ne olduğu sorusuna düşünce dünyamızda verilen ilk yanıt yasa ve hukuk eksenli olmuştur. Modernleşme sürecinin uygulayıcısı ve aynı zamanda hedefi olan devletin eylemlerini yönlendirecek, sınırlayacak ve istikrar kazandıracak bir araç olarak yasa kavramı daha başlangıçta öne çıkan bir kavram olmuştur. Toplum kavramı ise bundan sonra düşüncenin düzenine dahil olabilmiştir. Bu kavrayış,

başlangıçta, siyasi eylemi ve devlet kurumlarını artık modernleşmenin stratejik hedefi olarak görülmeye başlanan topluma yönlendiren bir sosyolojik görüş açısının egemen olmasıyla olanaklı olabilmiştir. Söz konusu sosyolojik görüş açısı devlet ve toplum arasında bir ayrılık görmekle birlikte, ikisi arasında bir çatışma görmemekte ve aslında devletin topluma müdahale etme biçimlerinin teknolojik çerçevesini oluşturmaya çalışmaktadır.

Yasa ve hukuk kavrayışının mahiyetini tartışmadan önce toplum kavramının tarihsel ve siyasal niteliği üzerine bazı gözlemlerde bulunmakta yarar vardır. Toplum kavramı, günümüz insanına ezeli ve ebedi bir kavrammış gibi gözükmektedir. Dolayısıyla çevremiz hakkındaki tüm fikirlerimizin temel ölçeğini toplum oluşturur; hatta, insanlar arası ilişkilerin makbul ve derinlikli bilgisi topluma referans vererek üretilir. Hâlbuki "toplum" kavramı, hayatı ve çevremizle olan ilişkileri açıklamadaki stratejik önemini sadece belli şartlar altında kazanabilmiştir. Tüm insanları birleştiren ortak noktaların epistemolojik bir öncelik kazanması, sadece ortak yaşam gerekliliklerinin öne çıktığı ve yaşam dünyasının yüksek derecede bütünleştiği tarihsel dönemlerde olanaklı ve gerekli olabilmektedir. Toplum kavramının farklı tarihsel dönemlerde değişen gerekliliklere yanıt verecek şekilde nasıl yeniden yapılandırılıp ileri sürüldüğünü izleyebilmek için Arendt'in (1994: 77-92) ve Polanyi'nin (2000: 158-68) çalışmalarına bakılabilir.

O halde, "toplum" kavrayışı, içinde doğduğu dönemin koşullarına göre anlam kazanan bir kavram olarak ele alınmalıdır. Soruna bu açıdan bakılınca, toplumsalın modern kavranışını şekillendiren ilk girişimin aslında siyasal bir sorunla ilgili olduğu dikkati çekmektedir. Modern düşünüşün doğuş aşamasında toplum kavramı esas olarak devlet sorununu açıklamak üzere kullanılan bir ara kavramdı. Bu düşünüş biçimine göre toplum esas olarak devletin yasalarına bağlıdır ve devletin varlığından bağımsız bir işleyişe sahip değildir. Sadece devletin denetimindeki bir dünya ortak yaşamı olanaklı kılabilir ve bu yüzden siyaset, toplumun oluşmasının ön koşuludur.

Bu kavrayışının en rafine biçimi, Hobbes ve Rousseau geleneğine dahil olan "toplum sözleşmesi" kuramcıları tarafından temsil edilir. Bu sözleşme kuramcıları için toplumun doğması, devletin doğmasına bağlı tâli bir olaydır. İnsanlar herkesin çıkarına olan bir neden dolayısıyla biraraya gelir ve herkesi aşan bir birlik kurar. Oluşan birliğin amacı devleti kurmaktır ve bu öncelikli şarttır (Keane, 1994: 61). Devleti kuran sözleşme, ortak bir yaşam için yerine getirilmesi gereken yükümlülükleri paylaştırır ve bu yükümlüklerin yerine getirilmesi ile oluşan sonuçları, tarafların yararlanabilmesi için haklar şeklinde düzenler. Böylelikle devletin sağladığı düzen ortak yaşamı olanaklı kılar ve toplumun varolmasına ve süreklilik kazanmasına yol açar. Kısacası, devlet ve toplum arasında zorunlu bir özdeşlik vardır ve devletin yasaları, toplumun yasalarını temsil eder.

Özellikle 19. yüzyıl Osmanlı modernizminin ana akımını, devlet ve toplum arasında bir ayrım gözetmeyen bu düşünce tarzı ve ona bağlı bir tür liberalizm akımının karakterize ettiğini söylemek abartı olmaz. 20. yüzyılın ortalarına kadar, çoğunlukla devrim olarak kabul edilmiş olan birçok dönüşüm, aslında devlet ve toplum ilişkilerini yeniden düzenleyen bir hukuksal çerçevenin kabulünden (*réception*) başka birşey değildir. Günümüzde AB ile mevzuat uyumu meselesi, modernleşme sürecimizin hukuki veçhesine zayıf, fakat yeni bir hayatiyet vermiş gibi gözüküyor; ancak, asıl derin ve kapsamlı hukuki reformlar 20. yüzyılın ilk yarısı içinde gerçekleştirilmiştir. Bu dönem dikkate alınarak, Türk modernliğinin hukuksal bir proje olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Yasa ve hukuk, siyasal ve sosyal teoride çoğunlukla toplumdaki güç dengelerini yansıtan bir gölge olgu olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden, nasıl olup da yasanın bir toplumu dönüştürmek üzere kullanıldığını anlamak büyük bir önem taşımaktadır. Çoğu zaman, sığ bir modernleşme anlayışından kaynaklandığı düşünülen ve/veya sadece uluslararası baskılar aracılığıyla izah edilmek istenen, Tanzimat'tan Kanun-u Esasi'ye, oradan II. Meşrutiyet'e ve Cumhuriyet döneminin ilk yıllarına kadar süren yasalaştırma faaliyetlerinin entelektüel dayanakları sanıldığından çok daha güçlüdür. Buradan hareketle şu soruyu sormak büyük bir önem taşımaktadır: Modernleşmeyi yürüten güçleri, yasanın dönüştürücü işlevine inandıran şey neydi? Bu soruya iki açıdan yanıt verebiliriz. İlk olarak siyaseti, devlet ve birey arasındaki bir ilişkiden ibaret olarak gören ve toplumun aracılığına yer vermeyen, yukarıda belirtilen sözleşmeci geleneklerin etkisini belirtmek gerekir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda anayasacılık hareketinin öncüsü kabul edilen ve aynı zamanda birçok yasanın Osmanlıcaya çevrilerek kabul edilmesinde önemli bir rol oynayan Midhat Paşa'nın bu konudaki fikirleri söz konusu etkiyi çok açık bir şekilde yansıtmaktadır. Ona göre, insanlar doğuştan *hürriyete* eğilimlidirler. Bu bakımdan tüm insani faaliyetlerin temel güdüleyici duygusu hürriyettir. Dolayısıyla asıl önemli olan şey, hürriyetin sınırlarını belirlemek, yani devlet ve birey arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Egemenliğin sınırları açık bir şekilde saptanıp daraltılırsa birey hürriyetleri artacaktır. Hürriyetlerin artması, insanların dünyaya bağlılıklarını artıracak ve bu dünyada çalışıp *eser vermeye* teşvik edecektir. Batılı devletler bunu fark ettiği için kanunlaştırmaya ve hürriyetlerin alanını genişletmeye büyük bir önem vermişlerdir. Osmanlı'nın da yapması gereken şey budur ve ancak bu sayede kurtulabilir (Mithad Paşa, 1997, 2: 29-30).

Egemen varlığın boşalttığı alanları bireylerin dolduracağına ilişkin bu inancın yanında, ikinci olarak, yasanın dönüştürme işlevinin mantıksal koşulları üzerinde durmak gerekecektir. Açıkça vurgulanmasa da, bir yasanın toplumsal yaşamı dönüştürme potansiyeli, devletin toplum kurucu gücüne ilişkin bir inançtan kaynaklanır. Siyasal hak ve yükümlülükler ya da ödül ve cezalar, merkezin-

de devletin yaptırım gücü bulunan bir hukuk sistemi tarafından belirlenir. Dolayısıyla insanların alenen izlenebilen tutum ve davranışlarını, devletin yaptırım gücünü kullanarak etkileyebilme olanağı her zaman için vardır. Bu süreçte devlet, insanların hukuki düzenlemeye konu olmuş davranışlarına denk düşen ödül ve cezaları dağıtarak, kişilerin hukuk düzeninin öngördüğü normları içselleştirmesini sağlar. Devlet adeta bir öğretmen rolü oynar ve yasalar pedagojik bir işlev görür. Yasaların dönüştürücü işlevi için asıl sorun bu dönüştürmenin hızı ve yasaları uygulayacak olan kamu gücünün bu konuda yeterince istekli olmasında yatar. Yoksa bireylerin normu öğrenmesi ve içselleştirmesinin otomatik olarak işleyen bir süreç olacağına ilişkin bir tereddüt bulunmamaktadır.

Dikkat edilmesi gereken nokta, sözleşmeci fikirlerin etkilerinin buraya ulaşmasıyla önemli bir dönüşüme uğramış olduklarıdır. Aslında burada, hürriyet, kendi içinde bir amaç değil, ülkenin kalkınmasının ve Batılılaşmasının bir aracı olarak görülmektedir. Ne var ki, bu yaklaşımın dayanağı olan yasalaştırma faaliyetinin kısa sürede beklenen sonuçları vermemesi ve Avrupa'da toplum kavramı ekseninde ortaya çıkan yeni tartışmaların etkisinin Osmanlı coğrafyasına ulaşmasıyla, yasa aracılığıyla modernleşme karşısında alaycı bir tutum takınılmaya başlanmıştır. İşte ancak bu aşamadan sonra, "Tanzimatçılık" bugünkü kötü şöhretini kazanmıştır.

Toplumun siyaseti öncelemesi

Toplum ve devletin özdeşliğiyle ilgili bu düşünüş biçimi 19. yüzyıl Batı Avrupası'nda topluma dayalı bir düşünüş biçimiyle yer değiştirmeye başlamıştır. Bu düşünüş biçimine göre toplum, devletten bağımsız bir varoluşa sahiptir ve toplumu düzenleyen yasaların işleyiş mantığı, devleti düzenleyen yasaların işleyiş mantığından farklıdır. Devletin yasaları bireylerin kısa vadeli uzlaşmalarına ve insanın amaçlı eylemliliğine bağlı olarak doğmaktadır. Oysa toplum yasaları, devlet yasaları gibi icat edilmemekte, onlar kendi başına işlemektedir. Bu bakımdan topluma bakış insan yapımı diğer yapılara bakıştan farklı olmalıdır; asıl yapılması gereken toplum içinde varolan doğal düzenin yasalarını keşfetmeyi amaçlamaktır.

Bu düşünce tarzının en önemli sonuçlarından biri 19. yüzyılda ekonomi politik yaklaşımının yaygınlık kazanmasını sağlamak olmuştur. Ekonomi-politikte, en temel insan faaliyeti olan üretim, tüketim ve bunların çevresinde şekillenen mübadele ilişkilerinin aslında kendiliğinden işleyen bir mekanizmaya bağlı olarak gerçekleştiği ileri sürülmektedir. Buna benzer bir başka düşünsel gelişim ise sosyolojinin doğması ile olmuştur. Saint Simon'un toplumsal yaşamın mantığına hâkim olan yasaların sadece etkilenebileceğine ve asla değiştirilemeyeceğine olan inancı devlet toplum ilişkilerinin algılanmasında önemli bir kopuşun başladığının işaretidir (Giddens, 2000: 147-8).

Belirleyici olan tarafın devlet değil toplum olduğu fikri, siyaset algısında da önemli bir dönüm noktasını temsil etmiştir. Siyasal düşünüş başlangıçta toplumsal yaşamın kaynağı olarak devlet düzenini görmüş ve devletin yasalarıyla toplumsal yaşamın düzenlenebileceği inancını taşımıştır. Oysa bu meydan okumalar, siyaset ile toplum arasındaki ilişkiyi tamamıyla tersine çevirmiştir. Toplum sadece bağımsız yasaları olan bir yapı değil, aynı zamanda da her türlü insani faaliyetin asıl kaynağıdır. Bu yüzden insan yapımı bir kurum olan devlet de toplumdan doğmuş olmalı, kısacası siyasal olan toplumsalı değil, toplumsal olan siyasalı belirler.

Toplumsal ve siyasal arasındaki ilişkinin bu şekilde tersine dönmesi yaşamı ve insani faaliyetleri belirleyen eksenin de değişmesi anlamına gelir. Bu yüzden toplumsal alan, sözleşme kuramlarında olduğu gibi, kişilerin birbirlerine karşı hak ve yükümlülüklerinin yasa aracılığıyla tanımlandığı kuramsal bir matris olmaktan çıkmış, adeta insan aklı ve iradesinden bağımsız olarak işleyen bir mekanizmayı anlatmaya başlamıştır. Artık, toplumun pozitif ve bilimsel düşünülme biçimi veya sosyoloji geleneği siyasal düşünüşü etkisi altına almaya başlamıştır.

Herhalde topluma ilişkin bilimsel bir kavrayışın olanaklı olduğu fikri, modernleşme sürecindeki ülkemiz aydınları için büyük bir buluş olarak algılanmış olsa gerektir. Bu gelişme, modernist bakışın temel ilgisinin devletten, daha doğrusu devlet-birey ilişkilerinin yasa aracılığıyla düzenlenmesinden, toplumun bir bütün olarak dönüştürülmesine doğru kaymasını olanaklı kılmıştır. Bu şekilde ortaya çıkan toplum ve toplumsallık fikri, hukuksal reformlarla ya da eğitim tartışmalarıyla gelişen Batılılaşma politikalarından farklı olarak, dönüşüm politikalarının hedefinin ve işlem alanının da değişmesi anlamına gelir.

Bu haliyle toplumsallık algısı, ortaya çıktığı dönemden önceki Batılılaşma çabalarının da bir eleştirisini olanaklı kılmaktadır. "Toplumsallık" kavramının ortaya çıkışıyla beraber, dönüşüm sürecinin daha önceki tüm uygulamalarını köksüz, dayanıksız ve yüzeysel reformlar olarak eleştirmeyi olanaklı kılmıştır. Devletin kurumlarının modernleşmesi ya da insanlara Batılı bir anlayışla eğitim verilmesi yetersizdir; "devletin kurtarılması" gerçekten isteniyorsa daha köklü reformlar yapılması gerekmektedir. Bu ise sadece toplumsalın hedef alınmasıyla olanaklı olabilirdi.

Türkiye'de toplumsallık düşüncesi

Batı Avrupa'da toplumsallık düşüncesinin ortaya çıkışı, Fransız Devrimi ve sanayi devrimi gibi iki büyük devrimin yarattığı bir dönüşümün sonucudur. Bu devrimlerden ilkine verilen tepki toplumsal değişme sorunuyla ilgilidir. Özellikle Comte'un "düzen" ve "ilerleme"yi birarada sağlayacak genel bir bilim olarak önerdiği *sosyoloji*, esas olarak toplumsal değişme sorunuyla ilgilidir. Di-

ğer yandan sanayi devrimi, ciddi bir hareketlilik yaratmış ve işçi sınıfının ortaya çıkması temel bir problem alanı olarak kendini göstermiştir. Bu bakımdan yoksulluk, suç, intihar vb. gibi bir dizi sorun, bu sosyal hareketlilik ile birlikte yeni bir anlam kazanmış, toplumsalın ikinci boyutunu da bu belirlemiş ve toplum üzerine düşüncenin uğraştığı ve çözmesi gereken temel "toplumsal sorun" haline gelmiştir.

Türk modernliğinde ise, en azından başlangıç için, toplumsalın ortaya çıkış ve algılanış şekli Avrupa'daki ikinci anlamından, yani kapitalistleşmeye bağlı sorunları tanımlayan bir çerçeve olmaktan çok uzaktı. Esas olarak mevcut toplumsal yapının dönüştürülmesi için analitik bir çerçeve sunduğu ve bazı teknikler önerdiği için değer kazanmaktadır. "Nizam" ve "terakki" arasında bir uyum ve sentez olması gerektiği fikri öncelikle kendini hukuksal ve kurumsal bir çerçevede gerçekleşen reformlarla göstermiştir. Fakat bu reformların toplumu dönüştürme potansiyeli, devletin insanlarla ilişkiye girdiği düzlemlerle sınırlıdır ve sadece dışarıdan izlenebilir olan tutum ve davranışlar yasa yoluyla etkilenebilirdi. Toplumsalın öne çıkması, bu değişimin yaşam dünyası içine derinlemesine kök salmasını ve sağlam temeller üzerine oturmasını sağlayabilirdi.

Önemli bir başka farklılık ise, Batı Avrupa toplumları için ilerleme *kendiliğinden* ve *zorunlu* bir süreç olarak tanımlanmışken, Türk toplumu için ilerlemenin ancak siyasal ve iradi bir seçim sorunu olarak ortaya konmuş olmasıdır. Toplumsal yapının kendiliğinden ilerlemesinin, ilerleme Batılılaşma olarak algılandığı oranda mümkün gözükmemesinin doğal bir sonucu, toplumsal kavramının ilerlemenin yönünü belirlemek, yani Avrupalılaşmak üzere kullanılan bir teknik imkâna dönüşmesi olmuştur.

Bu bağlamda toplumsalın ortaya çıkması, Batılılaşma sürecine, daha doğrusu dönüşüm sürecine gerçek anlamını vermek için zihin dünyasında gerçekleşmiş bir değişmeyi temsil etmektedir. Bu dönüşüm, kendini en yetkin şekliyle Prens Sabahaddin ve Ziya Gökalp'in entelektüel faaliyetleri içinde belli etmiştir. Sabahaddin ve Gökalp'in yaklaşımları farklıdır. Fakat, rakip eğilimleri temsil etmekle birlikte, dikkatleri devletten toplumsal alana yöneltmeleri açısından ortak bir noktada buluşmaktadırlar. Türkiye'de toplum üzerine sosyolojik teknikleri kullanarak düşünme geleneğini bu düşünürlerin başlattığı kabul edilmektedir. Aralarındaki fikir ayrılıkları ve yaklaşım farklılıklarıysa, sosyolojik gelenek içinde uzun süreli bir bölünmenin de nedeni olmuştur.

Prens Sabahaddin, *şerdiyetçilik* ve *teşebbüs-i şahsi* meselesini öne çıkarır ve Türk modernliğinin temel hedefinin inisiyatif sahibi, müteşebbis bireyler yaratmak olduğunu iddia eder ve bu yüzden de önceliği "hayat-ı hususi"nin dönüştürülmesine verir. Bunun için yararlanılması gereken temel bilime ise *ilm-i içtima* (*science social*) (Prens Sabahaddin, 1334: 17) adını veriyordu. Bu Le Play'in, Fransa'da işçi aileleri üzerine yaptığı araştırmalardan doğan bir bilim dalıdır. Sabahaddin, bu yaklaşımla üretilmiş veriler üzerinden toplum biçimle-

rinin sınıflandırılmasında kullanılan iki kavramı çok önemli görmektedir: *Teşekkül-i infirâdî* ve *teşekkül-i tecemmûî* (Prens Sabahaddin, 1334: 21-3). İlki, girişime önem veren bireyci toplum modelini, ikincisi ise bunun zıttı olan cemaatçi toplum tipini temsil etmektedir. Osmanlı modernleşmesinin başarması gereken iş, cemaatçi toplum yapısından bireyci toplum yapısına geçiştir.

Gökalp'in etkilendiği asıl yaklaşım Durkheimcı yaklaşımdı ve kendi anlayışı çerçevesinde şekillendirdiği *medeniyet* ve *hars* ayrımı çerçevesine Durkheim sosyolojisini uygulama amacını gütmektedir. Medeniyet ve hars arasındaki temel benzerlik, her ikisinin de toplumsal hayatın tamamı üzerinde etki sahibi olmalarıdır. Bunun yanında büyük farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin; medeniyet uluslararası, hars ulusaldır; medeniyetler birbirlerini etkiler ve medeniyetler arasında geçişlilik vardır, oysa hars geçişken değildir. Bir toplum isterse ait olduğu medeniyeti değiştirebilir; ama harsını değiştiremez. Sonra medeniyet akıl ve yönteme bağlıdır; hars ise sezgiye dayalıdır. Bu bakımdan medeniyet; iktisat, din, ahlâk, hukuk gibi yaşam alanlarıyla ilgili fikirler bütününden oluşurken, hars aynı yaşam alanlarıyla ilgili duygularımızın toplamından oluşmaktadır (Gökalp, 1341: 9).

Genel olarak söylenecek olursa, Gökalp sosyolojisinin Osmanlı modernleşmesinin gereksinimlerine verilmiş bir tepki olduğu iddia edilebilir. Medeniyet ve hars ayrımı, harsın ulusal olarak tanımlanması ve ulusun topluma eşitlenmesi ve Batılılaşma sürecinin yarattığı gerilimlerle ilgilidir. Amaç dönüşüm sürecini denetim altına almak, kapsam ve sınırlarını saptamak için gerekli politik araçları oluşturmaktır. Toplumsal alan, bu noktada, dönüşüm sürecinin yönlendirilmesi ve işlemesi için gerekli bir kavram ve politika aracı olarak kendini ortaya koymaktadır.

İdris Küçükömer ve Şerif Mardin'in toplumsal tahayyülünün kısmen ve özellikle de Niyazi Berkes'in yaklaşımının önemli ölçüde, bu süreçte ortaya çıkan toplum ve devlet ayrımı ile kesiştiği açıktır. Yasa aracılığıyla toplumsal alanın düzenlenmesini temel alan devlet merkezli modernlik anlayışının eleştirisi, bu dönemki sosyoloji geleneğinin başardığı bir meseledir. Ne var ki bu gelenek, devlet ve toplum ayrımını, devletin siyasi eylemini yönlendirecek bir ilke, toplumsal alana müdahale etmenin bir aracı olarak görmüştür. Bu özellik ise, devlet ve toplum arasında bir çatışma öngörmüyor, aksine devletin toplumsal alan üzerinde işlem yapması için gerekli koşulları oluşturmaya çalışmaktadır.

Genel olarak bakıldığında, sivil toplum üzerine üretilen düşüncelerde, iki kavramın birbirinden farklı ve çatışmacı olarak ele alındığı bakış açılarına rastlamak da mümkündür (Keane, 1994: 61-2). Ancak devlet ve toplum ilişkilerinin Türkiye'deki sorun edilme biçimine tam olarak uyan bir yaklaşım bulmak ise mümkün değildir. 1960 sonrası düşünce üzerinde, devlet ve toplum ayrılığını veya çatışmasını benimseyen geleneğin etkileri olmakla birlikte, bu mesele kendine özgü koşullar içinde yeni bir anlam kazanmıştır. Söz konusu olan, do-

gal hakların ihlal edilmesi olarak algılanan devlet müdahaleleri karşısında sivil toplumun savunulmasından çok, geleneksel yaşam dünyasının devlet müdahalesi aracılığıyla dönüştürüldüğü bir süreçte, yukarıdan aşağıya doğru uygulanan bir modernleşme projesinin taşıyıcısı olan devlet eliti karşısında toplumun pozisyonunu anlamlandırmaktır.

1960 sonrasında tartışmaların asıl odaklandığı nokta, devlet ve toplum ilişkilerini izah edebilecek tarihsel anlatının geliştirilmesidir. Dönemin anlatıları, belli bir tarihsel derinliğe sahip olmayan hiçbir olguyu sosyal ve siyasal analizin konusu edinmeyecek ölçüde tarihselcidir. *Annales* ekolünün tarihçilik anlayışının Türkiye'de çok verimli sonuçlar vermesinin sonucunda, sosyal ve siyasal olgularla ilgili anlatılar da büyük oranda tarihsel düşünüş içinde kendini meşru kılabilmiştir. İçinde bulunulan sosyal ve siyasal yapıyı anlamlandırmak için, onun geçmişteki köklerini, başkalaşımlarını ve kat ettiği mesafeyi bilmenin gerekli olduğu düşünülmüştür. Her sosyal olgu belli bir süre içinde ortaya çıkar ve bu açıdan bakınca siyasi analiz sadece bir süreye bağlı olarak yapıldığında anlamlı olabilirmiş gibi gözükmektedir. Yani insani ilişkilerin belli kurallar ve nedensellik ilişkileri çerçevesi içinde yapılanabilmesinin koşulu bir tarihsel derinliğe sahip olmasıdır. Bu açıdan bakılınca, toplum ve devlet ilişkilerinin analizi sadece tarihsel bir çerçeve kurabilmekle mümkündür; bu yüzden o dönemde eser veren düşünürlerin neredeyse tamamı mutlak anlamda tarihselcidir.

Berkes'in radikal modernizmi karşısında Batı sorunu

Niyazi Berkes'in *Türk Düşününde Batı Sorunu* isimli eseri, daha önce makale halinde ve sonra da kitap olarak yayınlanmış *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz* ve *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* isimli eserlerin biraraya getirilmesiyle ortaya çıkmış bir kitaptır. Berkes, bu çalışmalarla, Atatürk sonrası Cumhuriyet döneminde Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) geçirdiği dönüşümleri ve CHP içinden çıkan Demokrat Parti'nin (DP) varlığıyla çok partili hayatın kurumlaşmasının yarattığı özgül konjonktürün sorunlarını analiz etmeye çalışıyor. 200 yılı kapsayan bu tarihsel anlatı, bu konjonktürü anlamlandıracak olan kavramları açığa çıkaracak ve onları yapısal dinamiklerin tezahürü olarak analiz etmeye elverecek olan değişim doğrultularının altını çizecek şekilde yapılandırmıştır.

Berkes'e göre Türk tarihinin belirleyici gerilimi "düzen" ve "değişme" arasındaki çelişmedir. Klasik Osmanlı düzeni durağanlık üzerine kurulu olduğu için, sosyal ve siyasal düzendeki bozulmanın çaresi, imparatorluğun parlak geçmişine dönmek olarak algılanmıştır. Berkes'e göre, "değişmenin" gerekli olduğunun kavranması çok zaman almıştır ve bu kavrandığında da değişmenin araçları ve hedeflerinin neler olacağı doğru tanımlanmadığı için Türk toplu-

munun değişmesi çok ağır ilerlemiştir. Berkes, tarihimizi karakterize ettiğine inandığı bu değişme problemini "tarihsiz bir toplum" (Berkes, 1975: 13) veya bir "tarihsiz ulus" (Berkes, 1975: 296) olmaktan kurtulmak olarak algılamaktadır.

Berkes'in zikrettiği bu "tarihsiz halklar" kategorisi, aslında, Alman tarihselci okulunun ve özellikle Hegel'in tarih felsefesinin çok sık başvurduğu bir kavramdır. Hegelci görüş açısından tarih demek, değişme demektir. İnsan ancak çevresini ve kendisini değiştirerek "tarihsel" bir varlık olabilirdi. Eğer bu yoksa insan doğal bir varlık olmanın ötesine geçememiş demektir. Değişmeyen ve sabit kalan bir toplum, *Geist*'ın özgürlüğe doğru ilerleyişinin mekânı olan tarihin diyalektiğinin dışında kalır (Hegel, 1956: 105-6). Hegel için, örneğin, Çin ve Hindistan dünya tarihinin dışında durmakta (Hegel, 1956: 116) ve "hayalî arzuların ülkesi" olarak her zaman "sabit ve durağan" (Hegel, 1956: 139) kalmaya devam etmektedir.

Doğu'nun durağanlığı meselesi Hegelci tarih felsefesinden Marksizme de sirayet etmiştir. Özellikle Marx'ın Hindistan ve Çin üzerine değerlendirmeleri bu Hegelci karakteri yansıtır ve Engels'in "tarihsiz halklar" kategorisini, 1848 ihtilalleri sırasında doğrudan pratik politikanın amaçları doğrultusunda, Slav halklarını da içerecek şekilde kullanmasıyla bu tartışmanın kapsamı "milli mesele" yi de içerecek şekilde genişler.

İşte Berkes'in kullandığı bu "tarihsiz halklar" kategorisiyle, "durağan" toplum meselesinin Batı düşünüşündeki kaynağı bu gelenek tarafından temsil edilmektedir. Ancak Berkes'in bu kavramları kullanma biçimi, söz konusu nitelemelerin pasif ve kaderci bir biçimde kabul edilmesinin çok ötesine geçer ve kavramları sorunlu hale getiren bir eleştirel bilinç içerir. Tarihsiz halk olmak kabul edilemez bir şeydir ve yüzden de Berkes'in yaklaşımında sadece varolan bir durum veya açıklayıcı bir kavram değil, "değişmenin" gerekliliğini gösteren bir yol işareti, daha doğrusu, aşılması gereken bir sorun olarak karşımıza çıkar.

Berkes Türk toplumunun değişmesinin doğru araçların ve amaçların belirlenememesi yüzünden sık sık engellendiğini saptamaktadır. Değişme karşısında üç engel mevcuttur: Gericilik, yabancı müdahalesi ve yoksulluk. Üçlemeyle Berkes, Türkiye'de modernleşme sürecini baltalayan direnç noktalarını ve karşı dinamikleri saptadığını düşünmektedir. Gericilik; bu faktörlerden iç dinamiklerle ilgili olanını, yabancı müdahalesiyse dış faktörü temsil etmektedir. Yoksulluk; değişmenin geniş toplum kesimleri için olumlu sonuçlar getirmemesinden, hatta, halkın durumunun bizzat bu yüzden kötüleşmesinden kaynaklanan etmenleri anlatmaktadır. Berkes'e göre, tüm modernleşme tarihinde, yani 200 yıl boyunca yaşanan bocalama bu etmenlerin birarada işleyişinin sonucudur.

Atatürk sonrası dönemde CHP'nin geçirdiği dönüşüm ve DP'nin konumu gericiliğe yeni bir anlam verilmesini gerekli kılmaktadır. O yüzden Berkes, gericilikle ilgili şöyle bir saptama yapar:

> Türk aydınları din yobazlığının gericilik rolünü gerektiğinden çok büyütmüşlerdir. Bugün bile karikatürlerde gerici sadece yobaz şeklinde gösterilir. Türk aydını (adı üstünde) aşırı aydınlıkçı olduğu için gericiliği cahillikle, ilericiliği okumuşlukla bir tutar (Berkes, 1975: 26.)
>
> Gericiliğin asıl tehlikeli olan çeşidi belirli çıkarların temsil ettiği gericiliktir. Çıkarcı gericiliğin en üçlü temsilcisi Türk toplumunun modern bir düzene girmesinden en çok zarar görecek olan ve çıkarları ellerindeki toprak monopolisinde bulunan toprak ağaları ve derebeyi artıklarıdır. Bunların birçoğu Paris'te veya Berlin'de okumuş bile olsalar çıkar bakımından gene de gerici olabilirler. Gericiliğin, aydınlanmış, okumuş olmanın karşıtı olmadığını gösteren en iyi kanıt bunlardır. Tanzimata kadar yapılmak istenen bütün reform teşebbüslerini asıl baltalayan bu güçtür (Berkes, 1975: 27).

Berkes'e göre gericilik meselesine aydınlanmacı bir perspektiften bakmak yeterli değildir; hatta yanlış yola götürür. Mesele eğitimden ibaret olsa, birçoğu eğitimli olan DP'li ve CHP'li gericinin konumunu açıklamak imkânsız hale gelirdi. Bu yüzden Berkes, gericiliği sosyolojik bir perspektif içinde değerlendirir. Gericiler sadece dinci yobazlar değildir; hatta bunlar eski düzenden çıkarı olanların yanında nispeten zararsız kalırlar. Asıl fenalık, toprak ağaları ve derebeylerden kaynaklanır. Batılılaşmanın hep dış devletlerin desteğine güvenilerek yapılması, başlatılan değişim programlarının uluslararası siyasetin dalgalanmalarına tabi olmasına yol açmış ve başlanan birçok reform daha sonuçları alınamadan yarım kalmıştır. Böylelikle reformlar halk için olumsuz sonuçlar vermiş ve değişime karşı çıkan gericiler haklı gibi gözükmüştür.

Gericilik toplumsal değişmeye karşı çıkmaktır. Ona göre iki gericilik türü mevcuttur: Alışkanlıklara dayalı olan ve kendiliğinden ortaya çıkan direnç ve grup çıkarlarının savunulmasına bağlı olan değişim karşıtlığı. İlki çok önemli değildir, oysa ikincisi çok etkilidir. Eskiden sahip olduğu durumu kaybettiği, alıştığı düşünüş biçimleri geçersiz olduğu için direnç gösteren din adamı tipi öne çıkan bir gerici tipidir. Bu açıdan bakınca aydınlanmacılık gericilik ile baş etmenin bir yolu gibi gözükebilir. Oysa daha tehlikeli olan çıkarlara dayalı gericiliktir. Berkes'e göre, aydınlanmacı bakışın önemli bir eksiği, çıkarların savunulmasına dayalı olan ikinci gericilik türünü anlayamaması ve gücünü görememesidir. Bu açıdan bakınca, toplumsal reform isteyenlerin bu toplumda "köksüz" olduğunu savunmak mümkünken, gericilerin oldukça "köklü" olduklarını görmek de mümkündür (Berkes, 1975: 24-5).

İkinci önemli nokta, Batılılaşma sürecinin, sadece Batılı güçlerin baskısı altındayken işletilmiş olmasıdır. Bu açıdan bakınca, değişme yanlılığı basit bir taklitçilik görünümü kazanmakta ve sığ bir politikaya dönüşmektedir. Sırf dış baskı yüzünden, en önemli reform programları çok elverişsiz zamanlarda uygulamaya konmuş veya yürürlükte olan bir başka reform programı sonuçları bile alınamadan terk edilerek bir başkasına başlanmak durumunda kalınmıştır.

Gerek gericilerin gerekse dış müdahalelerin etkisiyle, reform girişimleri sürekli bir başarısızlık görüntüsü arz etmeye başlamıştır. Bu yüzden yapılan reformlar, geniş halk yığınlarının hayat koşullarında bir iyileşmeye yol açmak şöyle dursun, durumun eskisinden daha kötü olmasına sebep olmuşlardır. Böylelikle, reformlar halkın desteğini de yitirmiş ve bir kısır döngü içine girmiştir. Yoksullaşma etmeninin devreye sokulması, bir yandan geniş halk kesimlerinin modernleşmeye doğası itibarıyla karşı olmadığı ve kendi hayatlarında değişimin olumlu sonuçlarını görünce sonuçları çok kolay kabul ettiklerini göstermek amacına hizmet etmektedir. Diğer yandan, bu bakış açısı, "toplumsal" kavramının Türk modernleşme süreçlerine uygulanmasında daha önce vurgulanan önemli bir boşluğu, yani "toplumsal sorun" ve onunla bağlantılı olan iktisadi kalkınma meselesini öne çıkarmaktadır.

Ona göre Kemalizm; ilerlemeye engel olan bu üç etmenin, yani gericilik, dış müdahale ve yoksulluk olgularının ötesine geçildiği tek dönem olduğu için, Türk modernliğinin *normal yolu* veya geleneği adını verebiliriz. Berkes Kemalizmin niteliğiyle ilgili şu saptamaları yapmaktadır:

> Kemalizmin talihsizliği, henüz geri yapısı değişmemiş bir topluma daha ileri bir uygarlık yapısının gerektirdiği kafa yapısını yazı, kıyafet, takvim, kanun gibi araç ya da sonuç niteliğinde olan şeyler yoluyla yerleştirme olarak anlaşılması, arkadan gelen kuşaklara da böyle tanıtılması oldu (Berkes: 1975: 93).
>
> Gerçek şudur ki Kemalizm bir ideoloji değil, tarihsel bir olay ve o olay üzerine bir görüştür. İki yüzyıldan beri başlayan modernleşme akımının doğru yolunu bulması, ona yönelmesidir. Her şeyden önce bir çağdaşlaşma çığırı açma olan bu olayın çağdaş uygarlıktaki ideolojik eğilimlere yol açması kadar Kemalizme uygun bir şey olmaz. Kemalizm bunların üstünde ne bir burjuva ideolojisi ne de sosyalizmdir. Batının hiçbir burjuva ideolojisi onu böyle bir ideoloji olarak kavrayamaz (Berkes: 1975: 94).

Berkes'in 1960'lı yıllara gelindiğinde Kemalizmin Türk siyasal hayatındaki yokluğuyla karakterize ettiği kriz, aslında ilerlemeye engel olan güçlerin birlikte işleyişiyle ortaya çıkardıkları bir sonuç olduğu için, uygun koşullar oluştuğunda birbirine benzer gelişmelerin ortaya çıkması da gayet normaldir. Bu yüzden yazar, DP iktidarı ve sonrasında ortaya çıkan durumu, Tanzimat ile başlayan sürecin II. Abdülhamit'in istibdat rejimiyle sonuçlanmasına benzetmektedir.

Tanzimat ile birlikte üç önemli gelişme olmuştur: 1) Batı ekonomisinin hükmü altına girme (1838 Ticaret Anlaşması), 2) Batı diplomasisi uyduculuğu (Kırım harbi), 3) Dış borç (İstikraz meselesi). Bu andan sonra reform ve yenilenme süreci, atılan her bir yeni adımın tepki olarak çok daha ötelere uzanan, yıkıcı bir adımla karşılandığı dönemi başlatmıştır. Hem dış hem de iç güçler devlet aleyhine çalışmaya başlamıştır. Bundan sonra yapılan reformların içinde en önemlisi Kanun-u Esasi'nin ilanı ve I. Meşrutiyet olmuştur. Ama bu yeterli olmadığı gibi, Berkes'e göre Abdülhamit'in etkisiyle oluşan bir "anayasalı istib-

dat" rejiminin başlangıcı olmuştur. Daha sonra buna tepki olarak ilan edilen II. Meşrutiyet de en başından başarısız olacağı belli olan bir rejimdir. Askerlerin yaptığı bir hükümet darbesi başta bir devrime yol açmış, ancak kısa süre içinde Türk modernleşmesinin geleneksel düşünüş tarzı olan "istikraz" meselesini tekrar gündeme getirmiştir. Modernleşmenin rayına oturamaması, siyasal alanda da sonuçlarını göstermiştir. Bu dönemin particilik kavgaları, Osmanlı'nın kendine özgü yapısı nedeniyle evrensel nitelikteki siyasi tutumlardan çok ayrılan bir görünüm arz etmeye başlamıştır. "Unsurların birliği" konusundaki çekişmelerin etrafında hizalanan partiler, genelde milliyetler meselesine olumlu bakan ve Osmanlı egemenliğindeki unsurların ayrılmasını savunan Avrupalı liberal ve sol akımlardan farklı olarak, Berkes'in hayalet ideolojileri dediği İslâmcılık, Osmanlıcılık ve Turancılık gibi fikrî pozisyonları savunmaktadır.

Ulusal bağımsızlık sonrasında Kemalizmin söz konusu üç engeli ortadan kaldırmasıyla oluşan kısa bir rahatlama döneminden sonra, Kemalizmin İnönü döneminde yavaş yavaş tasfiye edilmesiyle tekrar bu döngü içine girilmiştir. Gericilik ve "hayalet ideolojileri" Şeriatçılık, Turancılık ve Anadoluculuk adı altında tekrar ortaya çıkmış, demokrasi meselesi de tekrar CHP ile DP arasındaki particilik kavgasına dönüşmüştür. DP döneminde bir "demokratik istibdat" rejimi kurulmuştur, Sonrasında gelen 27 Mayıs ise II. Meşrutiyet'in sonuçlarına benzer sonuçlar doğurmuştur. Nihayetinde Türkiye tekrar borç sarmalı içine giriş ve dış müdahalelere açık hale gelmiştir. Devletçiliğin terk edilmesiyle de kalkınma hedefi terk edilmiş ve yoksulluk problemi tekrar gündeme gelmiştir.

Batı ve "Biz"

Berkes, bu gelişmelerin zihinsel çerçevesinin, kendi tabiriyle "düşün hayatımızdaki" yansımalarını ele alırken, "Batı", "biz" ve "toplumsal değişme" kavramları ekseninde oluşan bir sorunlar yumağının belirleyiciliğine işaret etmektedir. Ana sorunlarını gericilik, yoksulluk ve dış müdahale olarak belirlediği Türk modernleşmesinin bu sürece verdiği zihinsel tepki, öncelikle birbirini izleyen farklı Batı kavrayışlarının ortaya çıkmasıyla kendini belli eder. Sonra belirginleşen her "öteki" kavrayışına "biz"im kim olduğumuzu ve kendimizi nasıl tanımlamamız gerektiği meselesi eşlik eder.

Osmanlı'nın Batı karşısındaki en eski tutumu, Batı'nın *kâfir* veya *Frenk* olarak tanımlanmasıyla izah edilebilir. Bunlardan ilki, Osmanlı'nın gayrimüslim tebaasının, ikincisiyse müslüman tebaasının bakış açısını yansıtmaktadır. Her ikisi de olumsuz bir bakış açısı olduğu ölçüde, Batı karşısında bir üstünlük ve buna bağlı olarak da kayıtsızlık hissini yansıtmaktaydı. Ancak daha sonra, Batı'nın karşı konulmaz üstünlüğü karşısında değişmenin gerekliliği kavranmış ve değişme ilk başta uyduculuk biçimini almıştır. 18. yüzyılda Fransız, 19. yüzyılda İngiliz ve en son olarak da Alman uyduculuğu devreye girmiştir. Bu-

rada, ilişki kurulan Batılı devletlerin, Osmanlı'yı bir şekilde kurtaracağı varsayımına dayanılmıştır. Sonraki aşamada ise; Batı, emperyalizm olarak algılanmaya başlanmış ve bu algı asıl olarak Kurtuluş Savaşı ile somutlanan bir ulusçuluk tepkisi doğurmuştur. Son olarak zikrettiği bir algılama biçimi ise "sivilizasyon" olarak Batı algısıdır ve Batı'nın bir uygarlık olarak algılanması beraberinde Batıcılık tutumunu getirmektedir.

Berkes; Frenk ve kafir olarak Batı, devletlerin oluşturduğu bütün olarak Batı, emperyalizm olarak Batı ve "sivilizasyon" olarak Batı olmak üzere dört farklı Batı kavrayışını, çağdaş zihniyet dünyasını şekillendiren iki temel kavrayış ile, yani uygarlık ve emperyalizm anlayışlarıyla sınırlandırıp bunlara verilen Batıcılık ve Ulusçuluk tepkilerinin izlerini Osmanlı-Türk düşünce tarihi içinde anlamlandırmaya çalışmıştır. Geniş bir spektrumu kapsayan bu tartışmanın bütünlüğü ise, bu tutumların "toplumsallık" algısının neresinde olduklarını saptayan eleştiriler tarafından sağlanmaktadır.

Berkes'e göre Batı'nın Doğu'yu gayrı-medeni, durağan ve gelişmeye kapalı bulmasına bir tepki olarak Tanzimat'ın "terakki" meselesini kavraması çok önemlidir. Ancak Tanzimatçılar, terakkiyi Batı'da devlet ve bireyi güçlü kılan olguları transfer ederek sağlayabileceklerini düşündüklerinden Avrupa siyasetine içkin olan devlet ve birey çelişkisini kavrayamamışlardır. Bu eksiklik ise onların toplum fikrini kavrayamamasından ileri gelmektedir. Berkes'e göre toplumsal alan ve onun dayandığı iktisadi mantık, bu kişilere kavranılamaz bir şey gibi gelmektedir. Örneğin Şinasi, Avrupa'ya ekonomi öğrenmek için gönderildiği halde, bunun önemini kavrayamadığı için olsa gerek, kendini edebiyata vermiştir. Şinasi, bir ulus veya toplum olmanın önemini kavramış olsa da, "bizim" olan bir toplum kavrayışına ulaşamamıştır. Nitekim Berkes; "milletim nev-i beşerdir, vatanım rüy-i zemin" dizesinin Şinasi'nin yaşadığı çelişkiyi yansıttığını söylemektedir. Bu çelişkiler ilericileri yalnızlığa itmektedir. Oysa gericiler bir toplum kavrayışına sahiptir ve toplumu ümmet olarak tarif etmektedir. Ne var ki, ilericilerin elinde sadece birey vardır. Yani bireycilik ve toplumculuk ikilemi, günümüzün tersine kurulmuştur ve toplumcu olmak o dönem için gerici olmak anlamına gelmektedir.

Tanzimat, Batı uygarlığıyla Avrupa toplumu arasındaki bağlantıyı göremediği için devlet-birey çelişkisini de kavrayamamıştır. Aslında ya Japonya gibi devleti güçlendirecek ve bireyi feda edecek veya bireyi güçlendirecek ve devleti de buna uygun bir şekilde yeniden yapılandıracaktı. Ancak bu ikilemi çözemediği için sonuçta ne devlet kurtulabilmiş ne de birey güçlenebilmiştir. Tanzimat reformlarının "sonuçları" alınmaya başladığında ortaya çıkan ilk şey, halkın durumunun daha da kötüleşmesi olmuştur.

Bu durumda, Tanzimat reformları halkın yaşam dünyasının istikrarını bozdukça, halk kendini korumak için tepki vermektedir. Kuleli Vakası, aslında bu tarz bir tepkidir. Bu yüzden de ne ilerici ne de gericidir. İçinde hem dinsel hem

de ulusal duyguların karışık bir şekilde var olduğu bir yapıdadır. Kuleli Vakası, "biz" duygusunun ilk kez gündeme geldiği aşamadır ve bundan sonra düşün dünyası hep bu meseleyi halletmeye çalışmıştır. Osmanlıcılık, İslamcılık, Avrupalılaşma, Halkçılık, Türkçülük ve Irkçılık-Mukaddesatçılık tepkilerinin tümü bu "biz" arayışının sonuçlarıdır.

Ancak Berkes'e göre bu bakış açıları eksik veya yanlıştır. İçinde bulunulan çağın gerçek ruhunu, yani ulus olma gereğini kavrayamamışlardır. Bu çerçevede, Türklerin bir ulus olarak yapılarını karakterize eden özelliği Berkes şu şekilde saptamaktadır:

> Türklerde geleneksel olarak ırk, din, kan, şecere, hatta dil birliği toplumsal birlik temeli olmamıştır. Türkler bunların hepsinde tekçiliği değil, çokçuluğu kabul ettiklerinden toplumsal birliklerinin temeli ya zenaat birliği ya da devlet birliği olmuş, Türk tarihte en çok bu kavramla varolmuştur. Türkler hiçbir zaman teokrasi, aristokrasi, ırkçılık rejimleri kurmamışlardır. Devlet birliği kurmadıkları zamanlar çoğunlukla hayvancılık, çiftçilik, zenaatçılık birimleri ve kardeşlikleri halinde yaşamışlar, devlet kurdukları zaman da ne ırk prensibine ne de kan ve din prensibine yer vermişlerdir.
>
> Bu açıdan Türkler gerçekten dikkate değer insancıl toplumlarını oluşturan insanlar olmakla beraber, bu özellikleri onları iki olay karşısında kritik bir duruma düşürür: Ekonomik yaşamları sarsıldığı zaman, ya da devletleri sarsıldığı zamanlar. Ekonomileri ya da devletleri yıkıldı mı dağınık ve yönsüz hale gelirler (Berkes, 1975: 204).

Türklerin ulusal birliği; sadece siyasi bir nitelik arz eden "devlet" veya ekonomik bir nitelik arz eden "zenaat" tarafından sağlanır. Bunu göremeyen her türlü "biz" tasarımı, ulusal varlığın niteliğine yabancı olan bir tutum takınmış olur. Yabancılaşma, esasında ulus tasarımının kavranamamasından ileri gelir. Burada ulusların bir dizi özgüllük ile karakterize edildiği ön varsayımı vardır ve özgüllükleri dikkate almadan uyarlama yapan herkes, "yabancılaşmış" bir taklitçi veya kopyacıdır. O kadar ki, Berkes (1975: 12), sosyalistlerin yabancılaşma kavramının, ulusların sadece kendi geçmişleri ve emperyalizmi eleştirmeleri bağlamında toplumsal ve tarihsel anlamını kazanabileceğini iddia eder. Bu yüzden Batılılaşma, karşı devrimci sonuçlar doğurabilir. Artık meydana getirdiği bölüşüm bozuklukları ve eşitsizlik, ve bunlardan kaynaklanan toplumsal çatışma ve çatışmayı önlemek için kalkınma hedeflerinden vazgeçilmek zorunda kalınması nedenleriyle, Batılılaşma terk edilmelidir. Aslında yapılması gereken şey, Batıcılığı Batı'dan bağımsızlık yönüne, ulusçuluğu toplumsal devrimcilik yönüne çekmektir. Yabancılaşmanın ancak bu sayede aşılabileceğini düşünen Berkes şu saptamayı yapar:

> Uygarlık, toplumsal devrimlerin ürünüdür; toplumsal akış içinde beslenir. Kendi akışını sürdüremeyen bir toplum kendi yaratıcı güçlerini seferber edemez. Batı'dan hazırlop uygarlık alınamaz; alınmağa kalkışıldığı zaman sonuçlar kalkınma ilerlemesi değil gerileme bozulmasına götürür (Berkes, 1975: 292).

Marksizmin "Doğulaştırılması" ve Küçükömer'in Batıcılık eleştirisi

İdris Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaşması* adlı kitabının, sosyalist solun Türk siyasal hayatına katılmasıyla ortaya çıkan yeni durumun yarattığı stratejik ve taktik meseleleri çözmek amacıyla yazılmış bir eser olduğu bilinmektedir. Bu çalışmanın görünürdeki hedefi, özellikle CHP tarafından 1960'lı yılların ortasından itibaren geliştirilen *Ortanın Solu* stratejisi ve sosyalist gençlik hareketlerini etkisi altına alan *Milli Demokratik Devrim* (MDD) stratejisini eleştirmek ve sosyalist sol için doğru olduğuna inandığı stratejik açılımları yapmaktır.Yine de kitabın yayınlandığı dönemden itibaren tartışılan bir eser olması ve Türk siyasal düşünüşünde önemli bir yer edinmesi nedeniyle, basit bir stratejik analiz kitabı olmanın ötesine geçtiğini söyleyebiliriz. Kitaptaki meydan okumanın büyülüğü kadar, izlenen polemik stilin yarattığı etki de ileri sürülen iddiaların gücünü artıran bir sonuç yaratmıştır. Analiz edilen meseleyi geniş bir tarihsel çerçeve içine yerleştirmesi ve Türk siyasal hayatını tanımlayan kavramsal çerçeveyi derinden sarsacak saptamalara ulaşmasını bunun için bir neden olarak gösterebiliriz. Bu açıdan bakınca, kitap bütün bir modernleşme tarihinin, Küçükömer'in tabiriyle "Batılaşma"nın eleştirisini yapan kapsamlı bir analize dönüşüyordu. Bütün bu yönleri olmasaydı, ilk başta bir gençlik organizasyonunun broşürü olarak yayınlanan bu çalışmanın, böyle kalıcı bir etki bırakmasını anlamak mümkün olamayacaktır.

Küçükömer hareket noktasını, Marksizmin bugün artık birçok Marksist tarafından da ekonomist ve indirgemeci kabul edilen klasik altyapı-üstyapı anlayışından alır. Bu anlayış, tarihi üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin devindirdiğini kabul eder. Marx, üretim güçlerinden, üretim sürecinde kullanılan araçlar kadar emek gücünün kendisini de anlar. Üretim ilişkileri üretim araçlarının iktisadi mülk edinilme biçimlerine bağlı olarak şekillenir. Devingen üretim güçlerinin gelişmesiyle katı üretim ilişkileri arasındaki zıtlık, bu açıdan, tarihin temel motoru olarak görülür. İdris Küçükömer, bu ortodoks görüşün biçimsel çerçevesini olduğu gibi kabul eder; lakin onu Türkiye'ye uyarladığında, üretim güçlerinin gelişiminin Avrupa tarihi için varsayıldığı gibi engellenemez bir süreç olmadığını kabul eder. Üretim güçlerinin gelişimi kavramını özgülleştirip, emekçilerin yaşam ve çalışma koşullarının geliştirilmesi olarak anladıktan sonra, Türkiye'de aslında üretim ilişkilerinin belirleyici olduğunu savunur. Bu yüzden, üretim güçlerinin gelişmesini engellemek bir yana, bu güçlerin tasfiye edilmesine yöneldiği sonucuna varır.

Küçükömer, bu tarih görüşünü, Türk siyasal hayatında İslâmcılık ve Batıcılık akımlarının niteliğini saptayacak bir tartışmayla uygulamaya başlar. Ona göre, İslâmcılar, toplumsal sınıflara dayandığı ve üretim güçlerini saflarında tutabildiği için, hiçbir toplumsal sınıfa dayanmadığı gibi, kendisi de bir sınıf olmayan bürokrasiye nispetle daha ilericidir. Bu çerçeve içinde İslâmcı-Doğucu

en azından üretim güçlerinin önünde bir engel teşkil etmez; oysa Laik-Batıcı kanat, halkçı cephe içinden sosyalist bir hareket çıkmasını engelleyen sahte bir çelişki yaratarak üretim güçlerinin gelişmesine engel olmaktadır (Küçükömer, 1994: 12-5).

Temel çelişkinin belirginleşememesi en nihayetinde kapitalist sisteme yaramaktadır. Küçükömer, Türkiye'nin kapitalistleşmeden Batılaşamayacağını savunur. Ona göre artık kapitalistleşmenin tarihsel imkânları da ortadan kalktığı için böyle bir gelişme olması mümkün değildir. Batı'nın siyasal ve sosyal kurumları, kapitalist altyapı ve feodal üstyapı kurumları arasındaki çelişkiden doğmuştur. Pazar birliği, özgür emek, insan hakları ve laiklik gibi kavramlar hep kapitalist üretim ilişkilerinin gereksindiği üstyapı kurumlarıdır. Yazar, bu ve bunun gibi kurumların tümünün oluşturduğu siyasi yapıya "*civil* toplum" adının verildiğini belirtir.

1649 ve 1789 devrimlerinden sonra *civil* toplum, burjuvazinin feodal lordlar, köylülük ve işçi sınıfına karşı kendi egemenliğini siyasi bir sözleşme aracılığıyla bağlamasının yoludur. Ancak süreç içinde burjuvazinin gelişen üretimi ve pazar ihtiyacı onu sömürgeciliğe yöneltir ve sömürgecilik hareketinin dünyanın geri kalanındaki yansıması ise Batılaşma hareketi olarak ortaya çıkar. Batılaşma, kapitalizme kapitalist olmayan dünyaya sızmasını kolaylaştıracak iç dayanakları sunar.

İşte Ortanın Solu hareketinin içine yerleştirileceği ve anlamını bulacağı tarihsel süreç bu Batılaşma sürecidir. Ancak bunun iyi anlaşılabilmesi için, yazar öncelikle Osmanlı'da neden kapitalist düzene geçilemediği sorusunu yanıtlamaya yöneliyor. Küçükömer'e göre bunun nedeni, Asyatik despotizmin içerdiği üretim ilişkileridir ve bu yüzden Türkiye'de tarih adeta geriye doğru işlemektedir.

Asyatik despotizmin bu etkilerini tartışmadan önce, bu kavramın Küçükömer'deki anlamını belirleyen Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) kavramını ele almak yararlı gibi görünmektedir. ATÜT kavramını, Marx ve Engels, Batı toplumlarını sömürgecilik süreci sonucunda karşılaştığı Çin ve Hindistan gibi ülkelerin tarihsel ve toplumsal konumunu belirlemek amacıyla geliştirmiştir. ATÜT'e göre, Asya toplumlarında toprak mülkiyetinin yokluğu, toplumsal durağanlığın temel nedenidir. İkinci bir neden ise kapalı ve kendi kendine yeterli köy komünüdür. Bu iki etmen, Asya toplumlarında gücün despotik yoğunlaşmasının temelini oluştururlar. Daha önce de tarihsiz halklar kategorisi ekseninde ele alınan durağanlık meselesi, bu sefer ATÜT tartışmasında kendini gösterir. Bu kuram, durağan ve kapalı Doğu toplumları karşısında dinamik ve devingen Batı toplumlarının moral ve tarihsel üstünlüğünü, zımnen de olsa, varsayar. Bu yüzden, Marx bir yandan İngiliz sömürgeciliğinin Hindistan'daki yıkıcı sonuçlarını kınarken, diğer yandan bunu tarihsel gelişme için gerekli görebilmiştir (Marx, 1969: 94). Marx'ın bu çelişkili tutumunu, E. Said

(2003:156), meslekten Oryantalist olmayan birinin, iş Doğu hakkında konuşmaya gelince, nasıl Oryantalist genellemeler tarafından teslim alındığının bir örneği olarak kabul eder.

İdris Küçükömer, ATÜT teorisinin Doğu'da özel mülkiyet yokluğu varsayımını kendi teorisi için hareket noktası olarak alır. Ancak, Marx gibi bundan dış müdahalenin zorunlu olduğu sonucuna varmak yerine, onun için sömürgeleşmeyle aynı anlama gelen Batılaşmanın ve kapitalistleşmenin imkânsız olduğunu göstermek üzere yararlanır. Ona göre bir üretim gücü olan emekçiler karşısında, üretim gücü sahibi olarak duran tek kişi, tek mülk sahibi o olduğu için, Padişah'tır. Fakat Padişah bir sınıf olmadığı gibi, onun mevki makam dağıttığı bürokratlar da bir sınıf teşkil etmezler. Bürokratlar ne emekçiydi ne de üretim araçlarının sahibi.

Küçükömer, bu sosyal ilişkilerin nasıl bir bürokrat tipi geliştirdiğini çok etkileyici bir biçimde betimler. Bürokrasi için artıktan pay alabilmenin tek koşulu sultanın teveccühüne mazhar olmaktı. Fakat elde edilen artık, yeni ve eski memurlar arasında sürekli her an yeniden paylaştırılabilir durumda olduğu için, bürokrasi içinde grup dayanışması değil, kıran kırana bir rekabet hâkimdi. Böylelikle merkeze bağlılık ve üstlere sadakat önem kazanır ve bunun yarattığı denge de Asyatik despotizmin örgütsel temelini oluşturur. İşte bürokratın psikolojik durumu bu çerçevede şekillenir ve kuşkucu, yalnız, kolay değişebilen ve bu yüzden de süreli bir denge arayışında olan insan tipi ortaya çıkar.

Küçükömer, Osmanlı sosyal yapısının çözülmesini kamu harcamaları ve kamu gelirleri arasındaki dengesizliğe bağlar. Sürekli artan devlet harcamaları karşısında kamu gelirlerinin yetersiz kalması Osmanlı devletini bir kapana sokar. İçine girdiği kapan, iç servetin talanı ve üretim güçlerinin tahribini zorunlu kılar. Böylelikle toplum yapısı çözülmeye ve devlet gerilemeye başlar. Bu sürecin bir aşamasında, yani 18. yüzyıla gelindiğinde Batı'nın üstünlüğü nihayet kabul edilir ve yenilik hareketlerine başlanması yönünde bir irade kendini belli eder. Lale Devri reformları işte bu tarz bir yenileşme gereksinimine verilen bir yanıttır. Küçükömer, Lale Devri'nde devlet erkanının yaşantısı ve devletçi mantığı ile bu dönemi sona erdiren Patrona Halil ayaklanmasının dayandığı ilkeler arasındaki tezatta, bugünkü Batıcı-Laik ve İslâmcı-Doğucu çatışmasının nüvelerini görmektedir.

Kapitalizmin gelişememesi, Osmanlı üretim güçlerinin sürekli tahrip olmasına yol açan mevcut üretim ilişkilerinden kaynaklanıyordu. Bu yüzden kapitalist altyapıya dayalı Batı müesseselerinin alınması, sadece kapitalist dünyanın zorlamasıyla olanaklı olabilirdi. Yani Batılaşma, içten gelen bir talep değil, dıştan gelen bir zorlama olabilirdi. Tabii ki, bu süreç içerde bürokrasi içinde buna yatkın grupları da bularak gerçekleşebilirdi.

Ortanın Solu kavramının, CHP'nin, modern dönemlerde geliştirdiği siyasal strateji olduğunu biliyoruz. Ancak Küçükömer, Ortanın Solu kavramını, yeni-

likçi ve Batıcı tutumlarla örtüşen devlet merkezli ve halk karşıtı bir siyaset yapma tarzı olarak algılar. Ortanın Solu'nun temel gündemi, üretim güçlerinin gelişmesine ket vurmak ve asıl çelişkinin belirginleşmesini engellemektir. Yazar, bürokratik seçkinlerin modernleşme süreci boyunca izlediği bu siyaseti yöneten simgesel veya gerçek bir "paşanın" da olduğunu saptar. Dolayısıyla Ortanın Solu, Türkiye'nin tüm yenileşme tarihini kat eden bir siyaset yapma tarzı ve bu siyasi etkinliği koordine eden, yönlendiren ve denetleyen bir paşanın varlığıyla karakterize edilebilir hale gelir. Buna göre Ortanın Solundaki son bürokrat paşa İnönü'dür; ilki ise Mustafa Reşit Paşa'dır. Onun elinden çıkan Tanzimat Fermanı ve 1838 Ticaret Anlaşması sonucunda, Türkiye'de çalışan sınıfların durumu daha da kötüleşmiş, başka bir deyişle üretim güçlerinin tasfiyesi hızlanmaya başlamıştır. Aynı süreç, Ortanın Solundaki ikinci paşa olan Mithad Paşa tarafından da sürdürülmüştür.

Tarihe bu zaviyeden bakan Küçükömer, Türkiye'deki ilerici/gerici veya sağ/sol ayrımlarını yeniden yorumlamak ister. Bu yüzden sağ ve sol kanatların üretim güçlerinin veya çalışan sınıfların karşısındaki tutumlarına göre yeninden konumlandırıldığı bir tablo hazırlar. Bu tabloya göre, yeniçeri-ulema-esnaf birliğinden oluşan İslâmcı-Doğucu halk cephesine "dayanan" güçler ilerici ve sol, Laik-Batıcı bürokratik geleneği "temsil eden" güçler ise sağcı ve gericidirler. Dolayısıyla; Prens Sabahattin, Hürriyet ve İtilaf, BMM'deki İkinci Grup, Terakkiperver Fırka, Serbest Fırka, Demokrat Parti ve Adalet Partisi solcu; İttihat ve Terakki (İT) Hareketi, İT Cemiyeti ve Fırkası, BMM'deki Birinci Grup, Cumhuriyet Halk Fırkası, CHP-Milli Birlik Komitesi ve Ortanın Solu (CHP) hareketi sağcıdır (Küçükömer, 1994: 72).

Bu tablonun ifşa edilmesi, siyasal düşünce tarihimizin en büyük skandallarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden yarattığı yankılar da çok uzun süreli ve derinlikli olmuştur. Muarızlarınca bir entelektüel komplo veya siyasi bir provokasyon olarak görülüp lanetlenen bu şemaya sempatik bakan birçok kişi için bile tablo bir aşırılık örneğiydi. Tablonun radikalliği siyasal hayatımızla ilgili algılarımızı tamamen tersyüz etmesinden ileri geliyordu ve girişim yıkmaya çalıştığı zihinsel alışkanlıkların sert direnciyle karşılaşmıştı. O güne kadar Solculuk hep Batıcılık ve Laiklikle, sağcılık ise İslâmcılık ve Doğuculukla ilişkilendirilmişti. Oysa, Küçükömer'e göre, asıl dikkate alınması gerek şey, hangi tarafın üretim güçlerinin gelişimine ne katkı yaptığıydı.

Onun ölçütü açısından bakınca üretim güçleri anlamına gelen geniş emekçi yığınları, siyasette ilericilik ve gericiliğin temel belirleyeni haline geliyordu. Çoğu kişinin zannettiği gibi Küçükömer siyasi algımızı oluşturan tabloyu tersine çevirmekle yetinmemiştir; o zamana kadar dikkate alınmayan bir unsuru, yani halk kitlelerini de siyaset sahnesine sokmaya çalışmıştır. Küçükömer, Türk siyasetinin "problematique"ini (Althusser) değiştirmek istemiştir. Bu yüzden, yapılan şey baş aşağı duran bir gerçeğin ayakları üzerine dikilmesi de-

ğil, yeni bir siyasi algılama biçimini olanaklı kılacak bir "kopuşu" gerçekleştirmektir. Buna rağmen halen Küçükömer'in analizinde bir sorun varlığını korumaktadır. Küçükömer'in solcu olduğunu söylediği güçler de kendilerini hep sağ kanat siyasi akımlar olarak var etmişlerdir. Bu durumda, söz konusu güçlerin öznel algısı ile Küçükömer'in onlara atfettiği nesnel pozisyon arasındaki çelişkiyi nasıl anlamlandırmak gerekir? Bana kalırsa, Küçükömer'in analizi bu sorunu, halka "dayanma" ve "temsil etme" arasında gözettiği ayrımla aşmaktadır. Bu yüzden oluşturduğu tablonun muhatabı, bürokrasi içinde halka dayanarak siyaset yapan güçler değil; halkı temsil ettiği düşünülen yeni siyasi güçtür. Bu ayrım olmasaydı, zaten Küçükömer'in bir kopuş gerçekleştirdiğini söylemek de mümkün olamayacaktır. Asıl mesele, bürokrasinin sağ kanat veya sol kanat güçlerinin siyasi bilinç biçimlerine müdahale etmek değil, ortaya çıkmakta olan yeni siyasi gücün siyasal ittifaklar stratejisini oluşturacak ilkeleri saptamaktır.

Bu aşamadan sonra Küçükömer, bürokrasinin alabileceği farklı politik tutumları saptamaya çalışır. Ona göre bürokrasi beş farklı tutum alabilir: 1) Üretim araçları sahiplerinin karşısına geçmek, 2) Onların emrine girerek emekçilerin karşısına geçmek, 3) Bir grup üretim aracı sahibinin yanına, diğerinin karşısına geçmek, 4) Kendisi üretim araçları sahibi olmak, 5) Emekçilerin safına geçmek. İlk dört olasılık farklı siyasal koşullarda, farklı görünümler altında tecelli etmiştir. Eğer beşinci şık gerçekleşirse, bu cumhuriyet bürokrasisinin temel niteliğinin değişmesi anlamına gelir. Bu son olasılığa da kapalı olmayan Küçükömer'in analizi, sonuç olarak, bir parçası olduğu sosyalist sola, halk güçlerinin nerede ve nasıl konumlandığını göstermek amacıyla yaptığı şu saptamayla noktalanır:

> Evet bir merkez çekirdek etrafında güç yığınağı gereklidir. Fakat hangi güçler? Ve ayrıca irade kuvveti de, ne istediğini bilmeye dayanan bir irade kuvveti de son derece önemlidir. Kimlerin iradesi? (Küçükömer, 1994: 140).

Şerif Mardin ve merkez-çevre tartışması

Şerif Mardin'in akademik faaliyetinde iki nokta dikkati çekmektedir: İlk olarak Mardin'in, yaptığı çalışmaları genellikle bilim camiasına bir öneri niteliğinde ileri sürdüğünü, ikinci olarak da ileri sürdüğü fikirler zamanın ve olguların testinden geçemedikçe ilgi alanlarını veya fikirlerini değiştirmekte hiçbir tereddüt göstermediğini gözlemliyoruz. Bir dönem davranışçılığa duyduğu ilgi ve bu konuda yaptığı eleştirel değerlendirme, ilk başta verdiği eserler bir çeşit siyasal düşünce tarihçiliği çerçevesindeyken sonradan ilgi alanını sosyolojik meselelere kaydırması gibi geçişler, Mardin'in entelektüel çabasının bu yanını temsil ederler. Ne var ki, merkez ve çevre konusunda yaptığı çalışma, yayın-

landığı 1973 yılından bu yana, neredeyse Şerif Mardin'in her eserinde etkilerini hissettirmektedir.[1]

---

1 Şerif Mardin'in "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" isimli makalesi ilk olarak *Daedalus* isimli derginin 1973-Kış sayısında yayınlandı. Makalenin ilk versiyonu belli eklemeler yapılarak daha sonra Boğaziçi University Press tarafından 1975 yılında yayınlanan *Political Participation in Turkey* isimli derlemenin içinde yer aldı. Başka derlemeler içinde de yer alan bu İngilizce versiyon, "Türk Siyasası İçin Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" başlığıyla yayınlanan Türkçe çevirinin dayandığı asıl versiyonu teşkil etmektedir. İlk başta *Bilim/Felsefe/Sanat* kitap dizisi içinde yayınlanan bu çeviri, daha sonra Ali Yaşar Sarıbay ve Ersin Kalaycıoğlu tarafından yapılan *Türkiye'de Siyasal Hayat'ın Gelişimi* isimli bir derlemede ve Şerif Mardin'in *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* adlı makaleler derlemesi içinde aynen yayınlandı. Akademik, politik ve popüler birçok tartışma ve eleştiriye kaynak teşkil eden bu çevirinin içerdiği sorunları göstermek üzere kaleme alınan bu notta verilen sayfa numaraları için, Türkçe çeviride M. Türköne ve T. Önder tarafından yapılıp, İletişim Yayınları tarafından yayınlanan derlemenin 1990 tarihli baskısına, İngilizce metindeyse Boğaziçi University Pres tarafından yapılan baskısına dayanılmıştır.

Öncelikle, çevirmen tarafından seçilen kimi karşılıkların, Türkçe çeviride makalenin orijinalinde olmayan bazı sorunlar ortaya çıkardığını belirterek başlayayım. Bu sorunlardan en dikkat çekici olanı, "patrimonial bureaucracy"(s.9) için çevirmen tarafından uygun görülen "miras yoluyla geçen bürokrasi" (s.32) karşılığıdır. Kavramın sözlük tanımına dayalı olarak yapılan bu çeviri, patrimonyal bürokrasi kavramının sosyal bilimlerdeki kullanımı açısından yetersiz olması bir yana, daha ilerde Ş. Mardin'in yaptığı "merkez ile çevre arasındaki karşı karşıya gelme, resmi görevlilik statüsünün mirasla geçmesinden doğmuyordu" (s.35) saptamasıyla da açık bir çelişki içermektedir. Diğer bir örnek ise, "center-periphery cleavage" kelimelerinin, "merkez-çevre kopukluğu" olarak çevrilmesidir. Normal olarak "merkez-çevre bölünmesi" diye çevrilmesi gereken bu kelimeler, "kopukluk" vurgusu ile olması gerekenden çok daha güçlü bir anlam kazanmıştır. Bu yüzden, makale boyunca asıl mesele olan Türk siyasi tarihinde merkez ve çevre karşılaşmasının kendini tek boyutlu bir çatışma ilişkisi olarak göstermesine, bir de bu merkez ve çevre arasındaki "kopukluk" meselesi eşlik etmiştir.

Diğer yandan çeviride önemli bir üslup problemi bulunduğu söylenebilir. Örneğin, Mardin sık sık bu yazının bilim dünyasına bir öneri niteliğinde sunulduğunu vurgulamaktadır. Bu durumda "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" başlığındaki soru işareti farklı bir anlam kazanmakta, yazarın o yazıdaki iddialarının kesinliği konusunda duyduğu kaygıları yansıtabilmek için Türkçe çeviriye de yansıtılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Farklı bir mesele de, çevirmenin çok daha kısa ifade edilebilecek özdeyişler veya deyimleri çok açarak uzatması ve üslubu bozmaktan kaçınmamasıdır. Örneğin, yazarın Mustafa Kemal için yaptığı "did not begin with a clean slate" (s.17) vurgusu, "geçmişin bütün kusurlarının, yanlışlarının ve düşmanlıklarının unutulduğu ya da bağışlandığı bir ortamda işe başlamadı" (s.42) şeklinde çevrilmiştir. Halbuki kısaca "temiz bir sayfa açarak başlamadı" veya buna benzer bir karşılıkla çevilseydi, böyle uzun ve tekrara dayalı bir Türkçe kullanılmasına gerek kalmayacaktı.

Bir başka önemli mesele, çevirmen tarafından seçilen Türkçe karşılıklardan ileri gelmektedir. Türkçe metni okurken karşımıza çıkan çeviri kaynaklı sorunlardan bazıları şunlardır: Tüm metin boyunca "politics" için "siyasa" (doğrusu "siyaset"; "siyasa" "policy" için tercih edilmektedir), "legitimacy" (s.7) için "yasallık" (s.30) (doğrusu "meşruiyet"), "franchise" (s.8) için "haklar" (32) (metindeki bağlam için doğrusu "oy hakkı"), "administrator" (s.11) için "işadamı" (s.34) (doğrusu "yönetici"), "reason of state" (s.13,21) için "devlet nedeni" (s.37, 47) (doğrusu "devlet aklı" veya "hikmet-i hükümet"), "particularism" (s.13) için "bölgecilik" (s.38) (genel kabul görmüş bir karşılığı olmamakla birlikte "partikülarizm" olarak kullanılabilir), "uniformity" (s.17) için "tekdüzelik" (s.43) (doğrusu "tekbiçimlilik"; "tekdüzelik" "monotony" için kullanılmaktadır), "communications"(s.27) için "ulaşım" (s.56) (doğrusu "iletişim") karşılıklarının kullanılması bazen tartışmayı anlamayı ziyadesiyle güçleştirmektedir.

Son olarak vurgulamak istediğim bir nokta makalenin İngilizce orijinalinde mevcut olan bir cümlenin Türkçe çeviriye alınmamış olduğudur. Mardin, çevrenin birliğini sınırlayan ve onu bölme potansiyeli taşıyan bir olguyu vurgulamak amacıyla analizine,"a party representing the Shiite minority has emerged, and rumblings concerning Kurdish attempts at separate organization have been heard for some time" (s. 31) şeklinde bir kayıt düşmektedir. Bu cümlenin Türkçe çevirideki, "üretim araçlarına sahip olanlar ile olmayanlar arasındaki çapraz kopukluk,

Bahse konu yazı salt yazarının düşüncesinde gösterdiği süreklilik yüzünden değil, Türk siyasal hayatı üzerine düşünen hemen hemen hiç kimsenin kayıtsız kalamadığı bir metin olduğu için de önem taşımaktadır. Türk düşünce tarihinde çok az metin, bu kadar kısa sürede, kendine bağlı olan bu kadar çok metin ve değini üretebilmiştir. Bu yüzden merkez ve çevre analizi, kimi zaman yazarının amaçlamadığı birçok farklı noktaya da gidebilmiştir. Bu metin çoğulluğunun, kavramların kullanımı üzerindeki etkilerinin neler olduğu tartışması da ilgi çekici bir araştırma konusu olmakla birlikte, bu makaledeki ana eksene uygun olarak sadece Mardin'in 1973'te yayınlanmış olan merkez-çevre çalışması üzerine odaklanmaya çalışacağım.

Mardin'in makalesi, ilk olarak 1973 yılında yayınlanmasına rağmen, asıl olarak 1950'den sonra Türkiye'de çok partili hayata geçilmesinin yarattığı siyasi ve sosyal sorunları uzun süreli bir tarihsel analiz çerçevesinde sunma ve çözümleme amacını gütmektedir. Merkez ve çevre analizinin açıklamayı vaat ettiği iki temel meseleden ilki, Cumhuriyeti kuran ve halen idare etmeyi sürdüren "kadro"nun idari ve siyasi maslahatı ile Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet adamlarının maslahatı arasındaki sürekliliğin biçimi ve nedenleridir. Diğer konuysa, Cumhuriyet elitlerinin çok partili siyasi hayata geçiş ile birlikte ortaya çıkan yeni siyasi konfigürasyon içindeki konumlarını, bölünmelerini ve çatışmalarını açıklayacak bir tartışma geliştirmektir.

Mardin'in merkez ve çevre kavramlarını ele alma biçimi, bu kavramların E. Shils tarafından izah edilme biçimine bağlıdır. Shils'in merkez tanımı ise şu şekildedir:

> Toplumun bir merkezi vardır. Toplum yapısında bir merkez vardır. Bu merkezî alan, toplumun varolduğu ekolojik alan üzerinde çeşitli yollardan etkili olur. Sınırları belli bir ülkede yerleşik olmanın taşıdığı ekolojik anlamın ve aynı ülkede yerleşik olan diğer insanlardan oluşan veya etkilenen bir çevreye uyum sağlamanın ötesindeki anlamıyla bir toplumun üyesi olmak, bu merkez ile olan ilişkiler tarafından inşa edilir...
>
> Merkez veya merkezî alan, değerler ve inançlar aleminin bir olgusudur. O, toplumu yöneten simgeler, değerler ve inançlar düzeninin merkezidir. O, nihai ve indirgenemez olduğu için bir merkezdir ve indirgenemezliğini açık bir şekilde idrak edemeyenler için bile bu gibi bir niteliğinin olduğu hissedilmektedir (Shils, 1975: 3).

Türk siyasasının, bu tabloyu, değişikliğe uğratabilecek bir yanıdır"(s.61) cümlesinden sonra yer alması gerekirken, cümlenin tümüyle metinden atıldığı dikkati çekmektedir. Birlik Partisi'nin kurulması ve Kürt siyasetçilerinin ayrılıkçı eğilimlerine atıfta bulunan bu stratejik cümlenin Türkçe metinden çıkarılmış olmasını nasıl yorumlamak gerekir? Beşeri bir hata veya dizgi aşamasında ortaya çıkan bir problem olduğu düşünülebilir mi? Aslında, çevirinin yayınlandığı 1985 yılının "kırmızı çizgileri", o dönem ülkenin içinden henüz çıkmaya başladığı askerî yönetimin etkileriyle bir arada düşünüldüğünde, bu cümlenin bilinçli bir şekilde metinden çıkarılmış olma ihtimalinin kuvvetli olduğu söylemek yanlış olmaz. Bu bakımdan, çevirmenin, o dönemin koşulları içinde anlaşılabilecek, bir "sansür" uyguladığını söylemek doğru gibi görünüyor.

Gerek içerdiği çeviri sorunları, gerek dönemim koşullarından kaynaklanan çevirmen "müdahaleleri" yüzünden fazlasıyla sorunlu olan bu metnin, daha sağlıklı bir şekilde tartışılabilmesi için yeniden çevrilmesi zorunlu gibi gözüküyor.

Shils'in tanımından merkezin, bir toplumun varlık koşulu olduğu anlaşılıyor. O sadece toplumlara üye olmayı, yani toplumsal biraradalığı yaratmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal işleyişi sağlayan inanç ve değerlerin de üretilme ve yoğunlaşma noktası olarak karşımıza çıkar. Kelimenin metaforik anlamıyla, merkezden uzaklaştıkça, çevreye varılır. Toplumlar bu merkez veya çevrelerin birbirlerine yönelimleri sayesinde bütünlüklerini sağlar, bu yönelimlerin niteliğine göre gevşek veya güçlü birlikler kurarlar.

Bu bağlamda, merkez olmak, bilgi bakımından üstün olmak, emir vermek ve kendisine itaat edilmek anlamına gelmektedir. Bu, zaten, merkezin değer, inanç ve simgelerin odak noktası olmasının doğal sonucudur. Böylelikle merkez sosyal işlevlerin toplandığı ağırlık merkezini de temsil etmeye başlar. İşlevlerin yoğunlaşması ve karşılıklı ilişkilerin söz konusu değer sistemleri aracılığıyla yapılaşması sonucunda kurumlar ortaya çıkar. Bu aşamada artık merkez, bir kurumlar ve onlar tarafından icra edilen işlevler konstellasyonu görünümünü kazanır.

Bu kurumsal yoğunlaşmanın oluşturduğu bütünün çeperi çevrenin bir başka bağlamda temsil edilmesini olanaklı kılar. Tersinden bakılınca, çevre üzerinde bir kumanda ve idare ilişkisinin ortaya çıktığı her yerde bir merkezin varlığından söz edilebilir. Dolayısıyla merkezin eylemleri, her zaman için çevreyi devindiren gelenekler ya da çevrenin gösterdiği aktif veya pasif direniş aracılığıyla sınırlanır. Çevrenin tepkisi çeşitlidir; olumlayıcı bir boyun eğmeden, izolasyona ve hatta merkezin ele geçirilmesine varıncaya kadar değişen düzeylerde tepki verebilir.

Shils'in merkez ve çevre kavramlarının etkileşimini ve özelliklerini tartıştığı ilk çalışması, sadece bu kavramların fenomenolojik bir izahını vermekle yetinir ve bu yüzden de yüksek bir soyutluk seviyesinde işler. Merkez ve çevre ilişkilerinin somut tezahürlerinin ortaya çıkaracağı tartışma konuları bu yazıda ele alınmaz. Böyle bir tartışma açısından önem taşıyan iki sorundan ilki merkezlerin sayısı, bununla bağlantılı olan ikincisiyse, varolan merkezlerin birbirleriyle olan ilişkileridir. Ne var ki, Shils ilk çalışmalarında bu sorunlarla doğrudan yüzleşmez, ancak entegrasyon meselesini tartışırken veya farklı toplumsal yapıların birbiriyle etkileşimini ele alırken merkezlerin çok sayıda olma olasılığını kabul eder.

Fakat Shils, merkez ve çevre tasarımını akademik kariyerinin tarihsel gelişimi içindeki yerine koyduğu nispeten geç dönem yazılarından birinde, merkezlerin çokluğu ve tekliği meselesini alenen tartışır:

> Merkez kavramının, merkezin tekilliğini ve içsel birliğini ima etmediğine işaret etmek önemlidir. Muhtemelen merkezleri olmayan çok az toplum vardır; muhtemelen aynı toplum içinde kendisiyle rekabet eden başka merkezlerin olmadığı hiçbir merkez yoktur;...

> O halde hiçbir toplumun tek bir merkezi yoktur; her toplumda, bazıları birbiriyle yakından ilişkili, birbirini destekleyen ve birbirleriyle kişisel bağları olan bir merkezler çoğulluğu vardır. "Merkez" kavramını kullandığımda, onu bu kısıtlı anlamıyla veya merkez kavramının şimdi değinilen anlamda bir merkezler ve karşı merkezler kümeleşmesi olduğu en geniş anlamıyla kullanıyorumdur (Shils, 1988: 253-4).

Shils, bu fikre ilk olarak, en iyi toplumun tek merkezden idare edilen ve başka hiçbir merkezin varlığını hoş görmeyen bir toplum biçimi olduğunu savunan Alman Nazizmi, İtalyan Faşizmi ve Sovyet Komünizmi gibi totaliter ideolojiler üzerine düşünürken vardığını belirtmektedir (Shils, 1988: 265-6). Bu tarz bir merkeziyet tekelinin toplumların doğasına aykırı bir şey olduğunu düşünen Shils, çok sayıda merkezin varlığını, farklı toplumların bir araya geldiği çok merkezli uygarlıklar tahayyülü için de zorunlu görür. Böylelikle merkez ve çevre kavramlarını, uluslararası boyuta da uygulamış olur.

Her ne kadar Shils'in fenomenolojik çerçevesini kabul edip, onun gibi toplumun bütünleşme sorunları üzerine yoğunlaşsa da, Mardin ondan farklı olarak, çok sayıda merkez varsayımını ve merkez çevre ilişkisinin uluslararası boyutlarını analizine dahil etmez. Aksine, tarih boyunca Türk siyasetini karakterize eden *bir* merkez olduğunu düşünür ve siyasi tarihimizi bir merkez çevre ilişkisi bağlamında uluslararası çerçeveye yerleştirmeye yönelmez. Hem de, Mardin'in, Batı'nın devlet biçimlerini kastederek, "daha sonraki modernleşme süreci boyunca Osmanlılar, bu yeni devlet biçimlerini kendi hükümetlerinde yapacakları reformun modelleri olarak gördüler" (Mardin, 1975: 8) saptaması, Türk modernliğini böyle bir uluslararası bağlam içine yerleştirmek açısından çok önemli bir fırsat tanıyor olmasına rağmen böyle bir bağlama da yönelmeyi gerekli görmez. Kavramlarını Faşizm ve İkinci Dünya Savaşı'nın yarattığı tarihsel koşullara bir tepki olarak düşünen Shils ile, bunları 1950 sonrası Türkiyesi'nin siyasal koşullarına uyarlayan Şerif Mardin arasındaki geçişle birlikte merkezin çoğulluğu ve uluslararası boyutu kaybolur. Türk tarihinin nasıl Batı Avrupa'nınkinden farklılaştığını gösterme amacı uluslararası boyutun yadsınmasını, Türk siyasal hayatının dar ve dışlayıcı bir elitin tekelinde olduğu varsayımı da merkezlerin çokluğu varsayımının reddini Mardin için gerekli kılıyordu.

Mardin analizine, Osmanlı toplumunun diğer Doğu devletlerinden farklı olarak istikrarlı bir merkezî yapı inşa ettiğini saptamakla başlar. Fakat bu merkezin çevresiyle olan ilişkisi Batı'daki merkez çevre etkileşimine göre önemli bir ölçüde farklılaşmıştır. Batı'da modern devleti kuran merkezileşme süreci, devletin feodal mirası yüzünden merkezle çevre arasında bir dizi karşılaşma yaratmıştı. Bu süreçte merkezle karşılaşan çevresel unsurlar ise sırasıyla feodal soylular, bağımsız kentler, burgherler ve son olarak da işçiler olmuştu. Batı tarihini ayırt eden özellik, bu karşılaşmalar nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin, sonuçta hep çevrenin merkeze entegre edilmiş olmasıydı. Batılı toplumlar, bu

karşılaşmaların sonucunda merkezcilik/yerelcilik, burjuvazi/proletarya gibi eksenler üzerinden bölünmüş; ama sonuçta ortak bir platform sunan bir siyasal sistem içinde bütünleşebilmişti.

Mardin'e göre, Türk siyasal tarihinde eksik olan yan, işte bu karşılaşmaların bölünme ve bütünleşme şeklindeki iki yanlı yapısıdır. Türk tarihinde karşılaşmalar hep tek boyutlu olmuş ve çoğunlukla merkez ve çevre arasında bir çatışma biçimini almıştı. Çevresel faktörlerin bir özerkliği olmakla birlikte, bu her zaman için *de facto* özerklik seviyesinde kalmış, hiçbir zaman için hukuki bir statüye dönüşememişti. İşte Mardin'in Türk siyasetini açıklayacağına inandığı anahtar, merkez çevre ilişkisinin bu niteliğidir.

Osmanlı toplumunun temel çatışma eksenleri olan merkez/taşra, kentli/göçebe, kul/reaya, memur/tüccar, asker/sivil gibi bölünmelerin, söz konusu merkez çevre ayrımının hiyerarşik mantığını, merkezin çevreyle karşılaştığı her düzlemde yeniden üretmek gibi bir işlevi olmuştu. Toplumun bu bölünmeler üzerinden yönetiminde dikkati çeken temel özellik, resmî görevlilerin kentli ve köylü kitlelere karşı gösterdiği sertliktir. Mardin (1975: 11-2), bu sertliği, "devlet otoritesini toplumun can alıcı noktalarının üstünde tutma ve ona denk düşen bir yücelik imgesi oluşturma" gayesine bağlar. Bu yönetim anlayışının diğer bir özelliğiyse, merkezî devlet bürokrasisinin her zaman bir tehdit ve alternatif iktidar odağı olarak gördüğü "aracıları" devre dışı bırakma isteğidir.

Merkez ve çevrenin karşılaştıkları bu tarihsel anlatıda, taraflara özgü belli zihniyet biçimlerinin geliştiği gözlemlenmektedir. Bu açıdan bakınca, merkezî düşünüş tarzının en belirgin özelliği, merkez tarafından elde edilen başarıların çevre tarafından erozyona uğratılacağı kaygısına dayanıyor olmasıdır. Bu zihniyet yapısı, çevre karşısında hep tetikte olmayı gerekli kılmaktadır. Çevreye gelince, segmenter ve heterojen yapısı nedeniyle onun kendine özgü bir düşünce tarzını çok sonraları geliştirebildiği gözlemlenmektedir. Fakat, bu bilinç biçimi sadece merkezin çevreye yüklediği sıkıntıların farkında olmakla sınırlı kalmaktadır. Bu tarz düşünüş, yerelcilik, partikülarizm ve heterodoksi ilkelerine dayalıydı. Anadolu'yu oluşturan "temel gruplar" ("primordial groups") da bu çevresel tavır ekseninde şekillenmektedir. Herhangi bir temel grup ile özdeşleşme, çevredeki bireyin alabileceği en nihai karar olma özelliğini taşımaktadır.

Mardin'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılılaşma sürecinin etkilerinin görülmeye başlaması, çevresel tutumlara yeni bir boyut katmaya başlamıştı. Lale Devri'nde devlet aygıtının bir bölümünün Batılılaştırılması ve kamu görevlilerinin Batı hayat tarzlarını taklit etmeye başlamasıyla merkez ve çevre arasındaki yabancılaşma başka bir boyut kazanmaya başlamıştı. Bu gelişmeyi sona erdiren Patrona Halil ayaklanması, İstanbul'da daha önce meydana gelen birçok ayaklanmadan farklı olarak, kendini daha sonra sık sık tekrar edecek bir model yaratmıştı. Bu modelin işleyiş mantığı şuydu: Batılılaşmanın yarattığı yeni hayat tarzları, merkez ve çevre arasında varolan yabancılaşmayı daha da

derinleştiriyor ve Batılılaşma hareketlerine bağlı olarak ortaya çıkan farklı menfaat grupları, hoşnutsuz durumdaki çevreyi yabancılaştığı iddia edilen merkeze karşı seferber ediyordu. Patrona Halil isyanı, 31 Mart ve Menemen'e kadar uzanan bir halk hareketleri zincirinin ilk örneğini teşkil ediyordu.

Genel hatlarıyla böyle bir görünüm arz etmeye başlayan merkez ve çevre çatışması Osmanlı modernleşmesinin hız kazanmasıyla farklı boyutlar kazanmaya başlamıştır. Mardin'e göre Osmanlı modernliğinin üç temel meselesi vardır ve bunlar gayrimüslimlerin entegrasyonu, Müslümanların entegrasyonu ve ülkedeki nüfusun siyasi katılımını sağlamaktır. Bu sorunlardan ilki, müslüman olmayan unsurların ayrılmasıyla kendiliğinden hallolmuştur. Geriye Müslümanların entegrasyonu problemi kalmış ve Jön Türklere yönelik taşra direnci ve adem-i merkeziyet talebi de bu sürecin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Müslüman tebaanın entegrasyonunda karşılaşılan sorunlar İslâmi boyutun, çevresel düşünüş tarzının kesin ideolojisi olarak belirmesini sağlamıştır. Ayrıca, seçkinlerdeki taşralıların ilerlemeye ve yeniliğe kapalı olduğu fikri de bu dönemin ürünü olarak kabul edilebilecek bir gelişmedir.

Mardin, bu aşamadan sonra Türk siyasal hayatındaki değişik siyasi akım ve tutumları bu merkez ve çevre ayrımı içine yerleştirmeye çalışır. Ona göre BMM'deki İkinci Grup çevreyi, Kemalistler ise merkezi temsil ediyorlardı. Aslında her iki grup da halk uğruna çalıştığını iddia ediyordu; ama İkinci Grup için bu söz adem-i merkeziyet ve liberalizm anlamını taşırken, Kemalistler için plebisitçi demokrasi ve "aracıların" devre dışı bırakılması anlamına geliyordu. Sonraki aşamada, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF) çevre, CHF ise merkezi temsil ediyordu. TCF adem-i merkeziyet isteğini dile getirmesi yüzünden dinsel gericilik ile ilişkili görülerek kapatıldı. Yine, CHP karşısında Serbest Fırka çevresel bir nitelikteydi ve Menemen'de ortaya çıkan Patrona tipi bir ayaklanmayla bu girişim de sona erdi.

CHP, tüm tek partili hayat süreci boyunca, taşrayı potansiyel bir muhalefet alanı olarak görmüş ve laiklik karşıtı hareketlerin beslendiği zemin olarak algılamıştır. 1923-1946 yılları arasında taşranın sıkı bir denetim altına alınması bu algılamanın doğal bir sonucuydu. Mardin, bu aşamada, Kemalist devrimin üç farklı yoldan gerçekleştirilebileceğini söyler: 1) Eşrafı karşısına alan örgütsel bir devrim yaparak, 2) Alt sınıflara gerçek hizmetler götürerek, 3) Çevresel kitleler üzerinde odaklanan bir ideoloji benimseyerek. Ancak bunları yapmak yerine Kemalistler, eşraf ile uzlaşma yolunu seçmişti. Çünkü temel amaç devletin çevre karşısında güçlendirilmesiydi ve bu da bürokratik düşünüş tarzının bir sonucuydu.

DP, CHP'den kopan bir parti olduğu için ilk başta onun temel özelliklerini taşıyordu ve köylü kitlelere yönelişi, eski bir bürokratik ilkeden, yani aracıları devreden çıkarıp doğrudan köylüyle temas etme anlayışından ileri geliyordu. Ancak bu sefer, Cumhuriyet döneminde gerçekleşen sosyal dönüşümlerin etki-

siyle daha örgütlü olan çevre, durumu hâkimiyeti altına aldı. Bu aşamada DP, çevresel güçlerce ele geçirilip dönüştürüldü. 1960 darbesi, işte merkez ve çevre ilişkilerindeki bu dönüşüme verilen bir tepki halini aldı.

Çevresel yapı, temel gruplara aidiyet ve resmiyet karşıtı olmak üzere iki temel özellikle karakterize ediliyordu. 1960'lara kadar ikinci özellik güçlü olduğu için çevre merkez karşısındaki bütünlüğünü sağlayabiliyordu. Ancak Mardin, gelecekteki tablonun çok daha karmaşık olabileceğinin farkındadır. Bazı bürokratların konumlarını çevre lehine değiştirmeleri merkezdeki bölünme eğilimlerini, bir Alevi partisi kurulması ve Kürtlerin etnik taleplerini dillendirmesiyse çevrenin birliğini dikey olarak tehdit eden gelişmelerdir. Ancak yine de Mardin, Türk siyasal hayatındaki yeni gelişmelerin, geleneksel yapının bazı özelliklerini içereceğini düşünür.

Sonuç yerine

Bazı genellemeler yapmaya girişmeden, birbirinden farklı düşünürlerin paralel olarak okunması sonucunda, bu tarz bir okumanın tartışma konusu olan metinlerin okunması açısından sağlayacağı önemli bir katkıyı belirtmekte büyük bir yarar bulunmaktadır. Bu tarz bir okuma, tek başına ele alındığına, münhasıran bir düşünürün gücünü veya zaafını gösterdiği düşünülen bir tutum veya yöntemin, aslında düşünürün ait olduğu entelektüel dünyanın genel tutumu olduğunu gösterebilir. İlk başta o düşünürün zaafı sandığımız şeyin, aslında dönem içinde eser veren tüm düşünürleri etkileyen ortak bir bilgi eksikliğinden ileri geldiği anlaşılabilir. Sonra, bize bir düşünürün katkısıymış gibi gözüken bir fikrin dönemin tüm entelektüelleri tarafından paylaşılan sıradan bir tutum olduğunu görebilmemiz de mümkün. Bu ortak noktaların ötesindeki bireysel zaaflar veya katkılar da böyle bir okuma tarafından daha açık hale getirilebilir. Skinner (2002, 1: 77-89, 1: 114-8), "bağlam" kavramını devreye sokarak bu meseleyi farklı açılardan ele alıp çok derinlikli bir şekilde tartışır.

Berkes, Mardin ve Küçükömer'in paralel okumaları sonucunda, Türk siyasal hayatını açıklayan biricik çerçeve olarak kabul edilmeye başlanan merkez ve çevre metaforunun, girişte bu metafora yüklemeye çalıştığım geniş anlamıyla, bu düşünürlerin tümünün ortak yaklaşımını temsil ettiğini görmek olanaklı hale gelmektedir. 1950 sonrasında ortaya çıkan ve uzun süredir de etkili olan bu yeni siyasi durumu izah etmek isteyen her entelektüel girişimin, aşağı yukarı benzer bir yaklaşıma dayanacağını söylemek mümkündür. 1960 sonrası siyasal düşünüşümüzde; bu yaklaşımın esas niteliği, modernleşme sürecini devlet ve toplum ikiliği üzerinden düşünmek olmuştur.

Bunu söylemekle, bu düşünürlerin tümünün ortak siyasi ve entelektüel tutumları paylaştıklarını veya eserlerinden çıkacak sonuçlar açısından tümüyle ortaklaştıklarını söylemek istemiyorum. Bu düşünürlerin çok farklı hareket

noktalarından kalkıp, farklı düşünce gelenekleri içinden geçerek içinde bulundukları dönemin sorunlarını analiz etmeye yarayacak benzer bir tartışma inşa ettikleri zaten ortadadır. Bu farklılıklara rağmen her üç yazar da, tematik açıdan ortak bir tartışmayı paylaşıyor ve 200 yılı aşkın bir süredir devam eden modernleşme serüveninin siyasi bir eleştirisini yapmayı amaçlıyor. Bu eleştiriyi formüle etme biçimleri açısından Berkes başka bir uçta, Küçükömer ve Mardin de başka bir uçta yer almaktadır. Örneğin, Berkes'te Batılılaşmanın eleştirisi, aydın (merkez) ve halk (çevre) ayrımını çözmeyi değil, yeniden kurmayı hedeflemektedir; oysa Küçükömer ve Mardin'in eleştirisinde halk (çevre) ve bürokrasi (merkez) ilişkileri karşısında eleştirel sonuçlara ulaşılmaktadır. Ancak buna rağmen, anahatlarda ve tutumlarda birçok noktadan ortaklaşma olduğunu da söylemek mümkün.

Bu ortak noktalardan ilki, üçünün de bir tür "toplum" anlayışına referansla siyasal alanı çözümlemeleridir. Bu açıdan bakınca, Berkes'in Tanzimat eleştirisi, Küçükömer'in II. Abdülhamit savunusu ve Mardin'in Kemalizm değerlendirmeleri ortak bir sosyolojik görüş açısı ve determinizmin ürünü olarak kabul edilebilir. Fakat bu yazarların toplum kavramını eklemlediği siyasal çerçeve önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Berkes, toplumu modernliğin icra gücü olan sivil-bürokrat aydınların eylemlerinin hedefi olarak görürken, Mardin ve Küçükömer toplumu modernleşme sürecinin mağduru olan ve savunulması gereken bir özgürlük alanı olarak algılar. Bu iki yaklaşım görünüşte zıt olmakla birlikte, devleti iktidarın yoğunlaşma noktası olarak görmeleri açısından ortak addedilebilirler. Ne var ki, bu yaklaşımların hepsi, özellikle iktidarın bir şebeke şeklinde örgütlendiği nosyonu tarafından tartışmalı hale getirilmişlerdir (Foucault, 1986, c.1). Toplumun tüm hücrelerine yayılmış, "merkezsiz" ve ağ şeklinde örgütlenen iktidar nosyonu, toplumu ister bir müdahale alanı, ister savunulması gereken bir özgürlük alanı olarak görelim, devlet ve toplum ayrımını sorunlu hale getirir.

Diğer bir ortaklık noktası, Avrupa'dan gelen düşünce akımları karşısında takınılan tutumdur. Bu düşünürlerin tümü, oluşturdukları kuramsal çerçevenin esas kavramlarını Avrupalı düşünürlerden almışlardır. Berkes, Küçükömer ve Mardin'in çalışmalarıyla ilgili aktarılanlardan anlaşılmaktadır ki, bu düşünürler kendi bakış açılarını oluştururken kullandıkları merkezî kavramları Batılı düşünürlerin çalışmalarından almışlardır. Yine bu kavramların Türkiye'ye "seyahati" sonucunda önemli ölçüde değişikliklere uğradıkları ve çok farklı amaçlara hizmet eder hale geldikleri de bir gerçektir. Fakat buna rağmen, bu düşünürlerin kuramlarındaki bu yön, yazarların Oryantalizm ile suçlanmasına engel olamamıştır.

Özellikle 1960 sonrası siyasal düşünüşü karakterize eden bir tutumun Oryantalizm olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı tartışması büyük bir önem taşımaktadır. Bu konuyu tartışmak için, belki de, eyleyen ve konuşan özne arasındaki dilsel bağlantıyı sorun edinen "söz edimleri" kuramına başvurabiliriz.

Bu kurama göre birine bir şey söylediğimizde, kişiye sadece bir anlamı iletmiş olmakla kalmayız, aynı zamanda bir şey de yapmış oluruz. Örneğin, birine "Dikkat et!" dediğimizde sadece bu kelimelerin içerdiği anlamı iletmiş olmuyoruz, bununla birlikte bir iş yapmış, yani onu uyarmış oluyoruz. Fakat, bir söz edimiyle ne yapıldığı, sadece sözlerin anlamlarından veya dinleyen kişinin onu nasıl anladığından hareketle çıkarsanabilecek bir sonuç değildir. Yukarıdaki örneğe dönecek olursak, kurulan cümleyle, dinleyen kişiyi uyarmak isteyip istemediğim, tek başına bu cümleden çıkarılamaz; bir şaka veya benzeri bir şey de yapılmış olabilir. Dolayısıyla bir söz söylendiğinde ne yapıldığını tayin etmek, sadece sözlerin anlamına değil, aynı zamanda konuşanın onları niye söylediğine bağlı olan bir şeydir. Yapılan iş, sözlerin, konuşanın niyeti ve pozisyonunun anlaşılmasıyla kesin olarak saptanabilecektir (Skinner, 2001, 1: 103-5). Bu yaklaşımdan yola çıkarak, sadece bir düşünürün bize ilettiği bir metinden hareketle, o düşünürün Oryantalizm yapıp yapmadığını saptamak mümkün değildir. Dahası, bu sorunu sadece farklı metinleri birbiriyle kıyaslayarak da çözüme kavuşturmak olanaklı gözükmemektedir. Örneğin, sadece Hegel ile aynı kategorileri kullandığı için Berkes'i veya Asyatik despotizm kategorisini kullandığı için Küçükömer'i veya Mardin'i Oryantalizm yapmakla itham etmek mümkün değildir. Bu yargıya ulaşmak için, yazarların bu kategorileri hangi niyetle kullandıklarını bilmek gerekir ki tüm yazım boyunca bu kullanım niyetini açığa çıkaracak bir anlatı geliştirmeye çalıştım.

Yazarların ortak oldukları bir başka nokta, daha önce de vurgulandığı gibi, hepsinin kuramlarını, geliştirdikleri tarihsel anlatılara dayandırmaya çalışmalarıdır. Tarihselcilik ile ilgili etkili ve kavrama anlamını veren bir kullanım Popper'e dayanmaktadır. Popper'e (1985) göre, tarihselciliğin temel kusuru, tüm tarihsel süreci sanki önceden belirlenmiş bir hedefe yönelen teleolojik bir süreç olarak takdim etmesi ve katı bir belirlenimcilik anlayışına sahip olmasıdır. 1960 sonrası düşünüşümüzde, böyle teleolojik bir yan olduğunu söylemek pek de yanlış olmaz. Örneğin Berkes, tüm modernleşme tarihini Türk toplumunu ulus haline getirecek bir sürecin gelişimi olarak algılar. Diğer yazarların da kendilerine özgü teleolojik bir yöntemi olduğunu tartışmaya gerek olmadan söyleyebiliriz.

Ancak tarihselcilik ile ilgili vurgulanabilecek başka bir nokta, bu yazarların tamamının tarihi, Türkiye'yi dünyanın geri kalanından farklılaştıracak özellikleri inşa edecek bir süreç olarak algılamalarıdır. Mardin'in merkez-çevre analizi, bu açıdan bakınca, Türk siyasal tarihini Batı'dan farklılaştıran bir niteliği vurgulamak üzere geliştirilmiştir. Diğer yandan Berkes'in, Osmanlı geleneği, Doğu devlet-toplum türü ve İslâm'ın etkisini Türkiye'yi farklılaştırmak üzere nasıl kullandığını tüm eseri boyunca izleyebiliriz. Benzer bir nokta, Küçükömer için de geçerlidir. İşte bu tarihsel anlatının mutlak bir farklılık inşa etmesi ve Türkiye'yi dışarı kapatan bir özellik kazanması asıl problemi oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

Arendt, Hannah (1994) *İnsanlık Durumu*, (çev.) Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yay.

Berkes, Niyazi (1975) *Türk Düşününde Batı Sorunu*, İstanbul: Bilgi Yay.

Derrida, Jacques (2001) *Writing and Difference*, (çev.) A. Bass, Londra: Routledge.

Foucault, Michel (1986) *Cinselliğin Tarihi*, 3 c., (çev.) H.Tufan, İstanbul: Afa Yay.

Giddens, Anthony (2000) *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, (çev.) T. Birkan, İstanbul: Metis Yay.

Gökalp, Ziya (1341) *Türk Medeniyet Tarihi*, İstanbul: Matbaa-yı Amire.

Hegel, G. W. Friedrich (1956) *The Philosophy of History*. (çev.) J. Sibree, New York: Dover Pub.

Keane, John (1994) *Demokrasi ve Sivil Toplum*, (çev.) N. Erdoğan, İstanbul: Ayrıntı Yay.

Küçükömer, Idris (1994) *Düzenin Yabanılaşması*, İstanbul: Bağlam Yay.

Mardin, Şerif (1975) "Centre-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics", *Political Participation in Turkey* içinde, (der.) E. Akarlı ve G. Ben-Dor, İstanbul: Boğaziçi Universiy Publications, s.7-33

— (1980) "Centre-Periphery as a Concept for Study of the Social Transformation of Turkey", *"Nations" and "State" in Europe: Anthropological Perspectives* içinde (der.) R.D: Grillo, Londra: Academic Press.

— (1990) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, (der.) M. Türköne ve T. Önder, İstanbul: İletişim Yay.

— (1999) *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yay.

— (2004) "Şerif Mardin ile Türk Siyaseti Üzerine", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/1, s. 357-81.

— (2006) "Şerif Mardin'le Merkez-Çevre Analizi Üzerine", *Toplum ve Bilim*, 105, s. 7-10.

Marx, Karl (1969) *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, (der.) Shlomo Avineri, New York: Anchor Books.

Mithad Paşa (1997) *Mithad Paşa'nın Hatıraları*, 2 c. İstanbul: Temel Yay.

Polanyi, Karl (2000) *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri*, (çev.) A. Buğra, İstanbul: İletişim Yay.

Popper, Karl R. (1985) *Tarihselciliğin Sefaleti*, (çev.) S. Orman, İstanbul: İnsan Yay.

Prens Sabahaddin (1334) *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Meslek-i İçtimaiye ve Programı*, İstanbul: Kader Matbaası.

Said, Edward (1984) *The World, The Text and The Critic*, Londra: Vintage.

— (2003) *Orientalism*, Londra: Penguin Boks.

Shils, Edward (1975) *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago: The University of Chicago Press.

— (1988) "Center and Periphery: An Idea and Its Career 1935-1987", *Center: Ideas and Institutions* içinde, (der.) L. Greenfield ve M. Martin, Chicago: The University of Chicago Press.

Skinner, Quentin (2002) *Visions of Politics*, 3c., Cambridge: Cambridge University Press.

Türkiye'de sağ ve sosyal politika

*Ayşe Buğra**

Giriş

Bu yazının ilham kaynağını, Tanıl Bora'nın *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* dizisinin "Liberalizm" cildindeki Menderes, Demirel ve Özal portreleri oluşturuyor (Bora, 2005). Bu portreler, bende, söz konusu üç politikacının temsil ettikleri farklı sağ yaklaşımların, sosyal politika alanındaki seçimler bağlamında nasıl ortaya çıktıklarına bakmak isteği uyandırdı. Amacım, özellikle yoksullukla mücadele bağlamında sosyal politika tarihine bakarak, Türk sağı içindeki farklılaşmalarla ilgili, Bora'nın gündeme getirdiği sorulara benzer başka soruların sorulabilmesine vesile olmak. Bunu, Menderes, Demirel ve Özal'ın temsil ettikleri üç sağ çizgiyi, ulusal ve uluslararası konjonktürle ilişkilendirerek yapmaya çalışacağım.

Sosyal politika, insanın temel ihtiyaçlarının, kendi kurallarına göre işleyen piyasa ilişkileri dışında, devletin düzenleyici müdahalesini ve kamu kaynaklarının kullanımını içeren yöntemlerle karşılandığı bir alanda yer alır. İşçi-işveren ilişkilerini düzenleyen kurallar ve formel sektörde çalışanların sosyal güvenlik hakları sosyal politikanın asli bir parçasını oluşturur. Yoksullukla mücadele ise, gelişmiş Batı ülkelerinde sosyal politikanın ilk ortaya çıktığı alan olmakla birlikte, aynı zamanda en tartışmalı alandır. Piyasa mantığı, çalışanların çalışırken ödedikleri primler vasıtasıyla elde ettikleri sosyal güvenceleri özgür sözleşme düzeni içinde bir yere oturtmakta çok zorlanmayabilir. Ama insanların çalışma hayatındaki konumlarından bağımsız olarak, sadece vatandaşlık statüsü temelinde tanımlanan yoksullukla mücadele yöntemleri, piyasa ekonomisinin temelini oluşturan özgür sözleşme ilişkilerini zorlayıcı bir nitelik taşır. Dolayısıyla, sağ düşünce, genel olarak, sosyal yardım fikrine karşı çıkar.

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

Ama sağ aynı zamanda muhafazakârlıkla, toplum düzeninin korunması kaygılarıyla tanımlanır. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin başından bugüne kadar geçen süre içinde, tarihsel olarak birbirini izleyen iki büyük korkunun sağ muhafazakârlığı biçimlendirmekte önemli bir rol oynadıklarını söyleyebiliriz. Bunlar, komünizm ve "sosyal patlama" korkularıdır. Siyasi söylemi etkileyebilecek güçte ciddi bir sol alternatif var olduğu ölçüde, bu korkular, sosyal politika önlemlerinin insan ihtiyaçlarının karşılanmasında piyasa ilişkilerinin oynadığı rolü kısıtladıkları bir süreçte belirleyici olabilirler. Gelişmiş Batı toplumlarında, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen 30 yıl boyunca sol, sosyal politikaya kendi dilini empoze edebilmiştir. Sosyal haklara merkezî bir önem atfeden bu dil, sol partilerin iktidarda olup olmamalarından bağımsız olarak, refah devleti kurumlarını biçimlendirmekte önemli bir rol oynamıştır. Yani refah devleti kurumları, yalnız solun değil sağın da kabul ettiği bir sosyal ortamın özellikleri olarak gelişmişlerdir.

1970'lerden itibaren, solun dilinin toplumsal tartışmaları etkileme gücü kaybolurken, sosyal hak kavramına verilen önem de azalmaya başladı. Toplumsal gerilimleri kontrol altında tutmaya yönelik sağcı çözüm arayışları içinde de, refah devleti kurumlarına bir ölçüde sahip çıkan yaklaşımlar önemlerini kaybettiler. Bu ortamda, söz konusu arayışlar, farklı bir mecrada, "muhafazakâr liberal" bir yaklaşım doğrultusunda ortaya çıkmaya başladılar.

Sağ görüşün, hem ekonomik hem de toplumsal tercihler açısından radikal bir tezahürü olan muhafazakâr liberal yaklaşım, vatandaşlık hakları temelinde gerçekleşen devlet müdahalesini redderken, aile ve din gibi geleneksel kurumlarla genel geçer ahlâki normların önemini vurgular. Piyasanın ancak bu geleneksel kurumlar ve değerlerin oluşturduğu çerçeve içinde devlet müdahalesine ihtiyaç duyulmaksızın işleyebileceğini savunur. Bu doğrultuda, bir değer olarak bireysel özgürlüğün taşıdığı anlama da açıklık getirir. Köklerini kıta Avrupası'nın rasyonalist geleneğinden alan bireysel özgürlük fikri reddedilir ve özgürlüğün karşısındaki tehlike devlet müdahalesine indirgenerek tanımlanır. Batı düşüncesi içinde, F. von Hayek bu yaklaşımı en net ifade eden düşünürlerden biridir. Hayek'in yaklaşımının en önemli öncüllerinden biri de, kendisinin açıkça belirttiği gibi, Tocqueville'inkidir (Hayek, 1960: 285-6; 1948).[1]

Muhafazakâr liberal yaklaşım, yoksullukla mücadelede kamu müdahalesi yerine sosyal dayanışmaya zemin hazırlayan geleneksel kurumların ve onları tamamlayan modern hayırseverlik biçimlerinin önemini vurgular. Kamu müdahalesinin yoksullukla mücadelede kaçınılmaz olarak gündeme geldiği noktalarda da, aşağılayıcı ihtiyaç tespiti yöntemleriyle sadece "en gerçek" muhtaçları hedefleyen, gayet eli sıkı yardım mekanizmaları önererek, vatandaşlık hakları kavramını mümkün olduğunca yoksullukla mücadele alanına sokmamaya çalışır.

1 Tocqueville'in yoksulluk ve sosyal yardım konusundaki görüşleri için özellikle bkz. Tocqueville, 1997.

Muhafazakâr liberal yaklaşımın günümüz dünyasının neoliberal atmosferi içinde, yalnız gelişmiş Batı toplumlarında değil Türkiye gibi geç sanayileşen ülkelerde de, önemli bir yer tuttuğu kolayca görülebilir. Ama bu gelişmenin Türkiye'deki arka planı, gelişmiş Batı toplumlarındakinden epeyce farklıdır. Diğer geç sanayileşen ülkelerin çoğunda olduğu gibi Türkiye'de de, sosyal yardım mekanizmaları uzun süre gündeme gelmemiş, tarihsel süreç farklı bir seyir izlemiştir. Nitekim, çok partili dönemin başından 1980'lere kadar, Türkiye'deki bütün hükümetlerin yoksulluk sorununa yaklaşımlarının bir ölçüde aynı temel eğilimi yansıttıkları söylenebilir. Bu eğilim doğrultusunda, bir yandan ekonomik gelişmenin ileride yaratacağı imkânlara gönderme yapılırken, bir yandan da bugünkü imkânlarla ilgili bir fırsat alanı yaratılmıştır. Bu fırsat alanı, hem teşvikler, vergi indirimleri, tüketim mallarınında fiyat kontrolleri gibi formel ekonomik önlemlerle, hem de KİT'lerde politik nitelikli istihdam veya gecekondu edinme olanaklarının durumundaki gibi, birbirine eklemlenen formel ve enformel karar süreçleriyle şekillenmiştir. Ortaya çıkan tablo, genişlemeci bir ekonomik tablodur. Bu tablo içinde, politik karar alıcıların piyasaya yoğun müdahalelerde bulundukları, ama bunların sosyal politika amaçlı müdahalelerden farklı müdahaleler oldukları görülür. Formel bütçe süreçleri içinde yer alan denetlenebilir vergi ve sosyal harcamalar gündemde değildir, dolayısıyla bütçe üzerinde sosyal harcamaların yükü gayet kısıtlıdır. Ama bunları ikame eden fırsat alanı yaratma çabalarının maliyeti, ekonomiyi paralize edecek boyutlara ulaşabilir.

Bu model, Türkiye'de 1950'lerin Menderes hükümetleri sırasında ve 1960-1980 yılları arasında yürürlükte kaldı. 1950'lerin kesif anti-komünizmi içinde, sol hareketin sosyal politika ortamını etkilemesi söz konusu değildi. 1960 sonrasında güçlenen sol akımlar ise, sosyal politikayı pek ciddiye almıyorlardı. Sosyal hak söylemi, solun "düzeni değiştirme" çabaları içinde önemli bir yer tutmadı. Ama sosyalist Doğu blokunun yerinde durduğu iki kutuplu bir dünyada, düzenin değişebileceği fikri, ciddiye alınan bir fikirdi. Belki bir ölçüde bu yüzden, Demirel'in temsil ettiği, solun siyasi varlığını kabul eden sağ çizgi, Batı'daki gelişmelerle uyumlu bir sosyal hak söylemini benimsedi.

Demirel'in siyasi kariyerinin biçimlendiği 1960'lı ve 1970'li yıllarda, serbest piyasaya müdahale edilemeyeceği inancı hiçbir yerde hâkim inanç değildi. Dönem, rasyonalizm eleştirilerinin, dinî akımların ve aidiyet politikalarının güçlendiği bir dönem de değildi. Dolayısıyla ortam, muhafazakâr liberal sosyal politika yaklaşımlarına çok uygun bir ortam değildi. 1980 sonrasındaki gelişmeler ise, sağ sosyal politikaların muhafazakâr liberal bir doğrultuda biçimlenmesine gayet uygun bir ortam hazırladılar.

Tarihsel arka planın böyle bir değerlendirmesi, farklı sağ yaklaşımların yoksulluk ve sosyal politikaya bakışlarının, popülizm-liberalizm ayrımının kolaycılığı içinde incelenemeyeceğine işaret ediyor. Tam da böyle bir kolaycılıktan

kaçınmaya çalışan bu makaledeki tartışmaya geçmeden önce, bazı noktaların altını çizmek yararlı olabilir.

İlk olarak, 1950'lerde Menderes'in kurduğu Demokrat Parti (DP) hükümetlerinin yoksulluk ve sosyal politikaya yaklaşımının, uluslararası konjonktürün özelliklerinden çok, tek parti döneminin yoksulluğu bir siyasi sorumluluk konusu olarak tanımlamayı reddeden tavrının uzantısı olduğunu söylemek mümkün sanıyorum.

İkincisi, popülizmle tanımlanması çok kolay olan Demirel hükümetleri sırasında yürürlüğe giren iki yasanın, ilginç bir biçimde, vatandaşlık hakları temelinde tanımlanan modern sosyal yardım mekanizmalarına duyulan bir inancı yansıttıklarına dikkat çekmek istiyorum. 1970'lerde ve 1990'larda kurulan bu hükümetler döneminde yürürlüğe giren bu yasaların, ihtiyaç tespitine dayanan ve sadece yoksulları hedefleyen politikalar olmalarına rağmen, bu özellikleriyle yoksullukla mücadeleyi vatandaşlık haklarından ayırmak amacını gütmediklerini, aksine, sosyal hak kavramının yerleşmemiş olduğu bir ortamda, vatandaşlık statüsünün gelişmesi yönünde adımlar olarak biçimlendiklerini görebiliyoruz.

Buna bağlı olarak, Özal döneminin piyasayı geleneksel dayanışmayla desteklemeyi amaçlayan muhafazakâr liberal yaklaşımının niteliğini, bu dönemde çıkan bir sosyal yardım yasasıyla yukarıda sözünü ettiğim, vatandaşlık kavramına yaptığı göndermelerle biçimlenen iki yasayla karşılaştırarak daha iyi görebileceğimizi düşünüyorum. Böyle bir karşılaştırmanın, Türkiye'de insan ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik her türlü devlet müdahalesini kapsayacak şekilde, içeriğinden boşaltılarak kullanılan popülizm kavramına atıfla yapılan karşılaştırmalardan daha yararlı olabileceğine inanıyorum.

Makalenin iskeletini, dört yasa ve bunların etrafında yürütülen meclis tartışmaları oluşturuyor: Menderes hükümetlerinin 1950'lerin sonuna kadar çıkaramadıkları "Sosyal Hizmetler Enstitüsü kurulmasına dair kanun", 1976 yılında Demirel'in başbakanlığı döneminde yürürlüğe giren "65 yaşını doldurmuş muhtaç, güçsüz ve kimsesiz Türk vatandaşlarına aylık bağlanması hakkında kanun", 1986 yılında Özal hükümetinin getirdiği "Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Kanunu" ve 1992'de gene Demirel'in başbakan olduğu dönemde yasalaşan "Ödeme gücü olmayan vatandaşların tedavi giderlerinin yeşil kart verilerek devlet bütçesinden karşılanması hakkında kanun". Bu yasaları ve onların etrafındaki tartışmaları, içinde yer aldıkları dönemin yoksulluk ve sosyal politikaya yaklaşımları bağlamında değerlendirmeye çalışacağım.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'de sosyal politika ortamı: Menderes dönemi

Daha önce başka bir bağlamda tartıştığım gibi (Buğra, 2003-04), Türkiye'de tek parti döneminin sosyal politika anlayışı iki temel özellikle tanımlanıyordu. Bun-

larda biri, köylünün şehre gelip şehir yoksulluğunu rahatsız edici boyutlara taşımasını önleme gayretiydi. İkinci özellik ise, şehir yoksulluğuyla yüzleşmenin kaçınılmaz hale geldiği noktada ortaya çıkıyor ve devletin, devlet güdümündeki kuruluşlarca, halkın toplumsal dayanışma duygularına hitap ederek yürüttükleri bağış toplama - yardım dağıtma faaliyetlerine yaslanmasını içeriyordu. Dönemin resmî sosyal politika yaklaşımı, devlet kaynakları kullanılarak yoksullukla mücadele etmenin mümkün olmadığı, yardımsever vatandaşların sosyal sorumluluk bilinciyle bu alanda görev üstlenmeleri gerektiği yönündeydi.

İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna doğru, bu modelin işlemediği, devletin sosyal alanda sorumluluk alması gerektiği yönünde görüşler ortaya çıkmaya başlamıştı.[2] 1942'de refah devleti uygulamalarının temelini oluşturan önemli metinlerden biri olan Beveridge Raporu'nun yayınlanmasından sonra, Türk gazetelerinde de bu konuda ilgili makaleler çıkmış ve sosyal güvenlik konusu gündeme gelmişti.[3] Daha sonraları, İstanbul Üniversitesi İktisat ve Sosyoloji Enstitüsü bünyesinde, günümüzde bile az rastlanır ciddiyette sosyal politika tartışmaları sürdürülmeye başlandı. Bu bağlamda Enstitütü'nün 1948'den itibaren düzenlediği İçtimai Siyaset Konferansları özellikle önemliydi. Nazi döneminde Türkiye'ye iltica etmiş olan bazı Alman profesörlerin bu faaliyetlere büyük katkısı olmuştu.

Gelişmiş Batı ülkelerinde sosyal politika alanında yer alan gelişmelerin etkisi, savaşın hemen ardından sosyal güvenlik alanında bazı ciddi düzenlemelere gidilmesinde de kendini gösteriyordu. Bu doğrultudaki önemli düzenlemeler arasında, 1945 yılında Çalışma Bakanlığı'nın, 1946'da da Sosyal Sigortalar Kurumu'nun kurulması, 1949'da Emekli Sandığı'nın farklı devlet kurumlarında çalışan memurları tek çatı altında toplayacak şekilde yeniden düzenlenmesi, 1950'lerin başında sigorta kapsamındaki işçilere yönelik emeklilik düzenlemeleri yapılması bulunuyordu. Bunlar kağıt üzerinde gayet anlamlı önlemlerdi, ama nüfusun ezici çoğunluğu açısından ne kadar anlamlı oldukları biraz kuşkulu. Yeni kurulan Sosyal Sigortalar Kurumu, İş Yasası kapsamındaki 500 bin kadar işçiyi kapsıyordu. O yıllarda Türkiye'deki aktif işgücü 14,5 milyon kadardı.[4] Şehirlerde sanayi ve hizmet sektöründe çalışanların büyük çoğunluğuyla ziraat işçileri herhangi bir sigorta kapsamı içinde değildi. Yeni düzenlemeler, işsizlik sigortasını da, başta aile ve çocuk yardımları olmak üzere yoksulluğu önlemeye yönelik önlemleri de içermiyorlardı.

İçtimai Siyaset Konferanslarına katılıp tebliğ veren akademisyenlerden bazıları, yeni oluşmakta olan sosyal güvenlik sisteminin bu sorunlarına tekrar tek-

2 Bu konuda Said Kesler'in, 25 ve 26 Nisan 1943 tarihli *Tan* gazetesinde yayınlanan yazılarına bakılabilir.

3 *Tan*, 2 Şubat 1943, 12 Mart 1943 ve 15 Mart 1943.

4 1955'te İçtimai Siyaset Konferansları kapsamında sunduğu bir bildiride, Cahit Talas'ın bu konuya değindiğine görüyoruz: Talas, 1955.

rar dikkat çekmişlerdi. Bu bağlamda, çalışanların ziraat işçileri dahil tamamını kapsayan bir güvenlik şemsiyesinin gerekliliği, çalışma standartlarının sadece bir azınlık için değil, çoğu kabul edilmez koşullarda çalışan işçilerin hepsi için yükseltilmesi, sosyal güvenlikle birlikte sosyal yardım mekanizmalarının da düşünülmesi gibi konular ele alınıyordu (Nalbantoğlu, 1948; Talas, 1955; Tekeli, 1960). İçtimai Siyaset Konferanslarına katılan konuşmacılar arasında, sosyal politika önlemlerinin toplumsal gerilimleri azaltmak ve toplumun bütünlüğünü korumak açısından da önemli olduğunu vurgulayanlar, bu önlemlerin aşırı siyasi akımları önlemekteki rolünün üzerinde duranlar da vardı.[5] Ama Türkiye'nin savaş sonrasından 1950'lerin sonuna kadar ivme kazanarak yükselen anti-komünist atmosferinde bu tür inceliklerin dikkate alındığını söyleyemeyiz. Türk anti-komünizminin soyal politikayla ilişkisi, o dönemde de bugün de, gayet zayıf kalmıştır.

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) döneminde olduğu gibi, DP döneminde de, toplumsal sorunların yaratabileceği gerginliklerle mücadelenin hedefi özellikle köylülerdi. Ama DP'nin yaklaşımıyla yoksulluğu köye hapsetmeye çalışan CHP yaklaşımı arasında ciddi bir fark vardı. Bu farklılık, özellikle, tek parti döneminde uzun uzun tartışılan ve 1945 yılında epeyce törpülenmiş olarak yasalaşan Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'yla ilgili görüşler bağlamında dile getiriliyordu. Nitekim Menderes 1945'te yaptığı bir meclis konuşmasında, CHP'nin yaklaşımının bazı öğelerinin, Nazi Almanyası'nda benimsenen köyü ve çiftçi ailesini koruyarak şehirleşmenin toplumu yozlaştıran etkileriyle mücadele etmeye yönelik görüşlerle örtüştüğünü belirtmişti. Bu bağlamda Menderes, "köyle şehir arasına aşılmaz sedler çekmek bu memleketin geriliğini devam ettirecek bir hareket olur" diyordu (Bora, 2005: 486).[6]

Bu tür görüşlerin ifade edilmesinde, DP tabanında büyük toprak sahiplerinin önemli bir yer tutması ve bu kesimlerin toprak reformu tartışmalarından huzursuz olamaları kuşkusuz önemli bir rol oynamıştı. Bununla birlikte, DP döneminde, savaş sonrasında CHP hükümetinin başlattığı köylüyü topraklandırma hamlesi çok daha geniş bir kitleyi katlayacak şekilde devam etti. Aynı zamanda, DP döneminin köyle şehir arasındaki setleri kaldırarak göçün önünü açan politikaları, bazı araştırmacıların belirttiği gibi, küçük köylülüğün çözülmesini engellemekte gayet etkili oldular. Köyden şehre göçün ivme kazanmasının sonucu, küçük köylülüğün her yerde rastlanan tarihsel süreci izleyerek çözülmesi olmadı. Ailenin köyde kalan fertleri ve sahip olunan toprak mülkiyeti hakları, şehre göçün köyle bağlantıyı koparmak anlamına gelmesini engelledi.

5 Özellikle, Fındıkoğlu, 1948. Ama bu bağlamda sözü edilen "aşırılıkların" sadece komünizm bağlamında değil liberalizmin aşırılıklarıyla da ilişkilendirildiğini gözden kaçırmamak lazım. Mesela, Weddigen, 1951.

6 CHP'nin hazırladığı ilk toprak reformu tasarısının Nazi yaklaşımdan ilham almış olduğuyla ilgili olarak, ayrıca bkz. Berkes, 1997: 245-248 ve Karaömerlioğlu, 2000.

Dolayısıyla, şehirdeki çalışma koşullarının kötülüğü ve sosyal güvencesizliğin yarattığı bireysel sorunlar, köyle bağın koptuğu bir ortamda yaşanacağından daha hafif yaşandı. Buna paralel olarak, şehirde iş bulup çalışan aile ferlerinin katkılarıyla köydeki küçük toprak mülkiyetinin korunması kolaylaştı. Bazı araştırmacıların dikkat çektikleri gibi, küçük köylülüğün korunması açısından DP'nin göçün önünü açan yaklaşımı CHP'nin göçü engellemeye çalışan yaklaşımından daha etkili oldu (Akşit, 1999). Kısacası köyden şehre gelip güvensiz çalışan nüfus, yaşam stratejilerini köyle şehir arasında çeşitlendirme imkânına sahip olduğu için, formel bir sosyal güvenlik şemsiyesinin yokluğunu dengeleyebildi.

Demokratik siyasetin meclis çoğunluğuyla özdeşleştirildiği bir ortamda, bunun sorunsuz bir strateji oluşturduğu söylenebilir. Ama 1950'lerde şehirlerdeki çalışan yoksulların hepsinin köyle bağların oluşturduğu imkânlara sahip olduğunu ve şehir yoksulluğunun ciddi bir sorun oluşturmadığını söylemek mümkün değil. Gene de, iktidarın çoğunluğu oluşturan köylü nüfusun sorunlarını vurgulayarak sürekli bu sorunları gündemde tutması, şehir nüfusunu tehdit eden sosyal sorunların göz ardı edilebileceği görüşüne zemin hazırlıyordu. Başbakan Adnan Menderes'in "Bizim memleketimizde sosyal adalet, başka memleketlerdeki gibi bir amele davası olmaktan çok, daha fazla bir çiftçi ve köy davasıdır" sözleri, bu yaklaşımı gayet güzel yansıtıyor (akt. Avcıoğlu, 1973: 617). Köy nüfusunun sosyal güvenlik kapsamına alınması gündemde değildi. Ama önceliğin "ziraat ve köy sahası"na verilmesi, şehirlerdeki çalışan yoksulların sorunlarını ciddiye alma gereğini ortadan kaldırıyordu.

Sigorta kapsamında olmayan nüfus için "doktora görünmek" formel olarak imkân dahilindeydi, ama tedavi neredeyse imkânsızdı. Hastalık, çalışmayı engellediği ölçüde doğal bir afet gibi ailelerin üzerine çöken bir şeydi. Yeni yaygınlaşmaya başlayan gecekondular, henüz yoksul nüfusun çoğunluğunun sahip olduğu bir konut imkânı oluşturmuyorlardı. Gayet kötü durumdaki evlerde gayet yüksek kiralarla oturanlar ciddi bir konut sorunuyla başetme durumundaydılar. Ayrıca, varolan gecekondular da, daha sonra tipik halk konutu olarak kazandıkları meşruiyete ve belediye hizmetlerinden yararlanma imkânlarına henüz sahip değildiler. Binalar dayanıksız ve sağlıksız, barınma koşulları berbattı.[7] Çocuk yoksulluğu konusu, çoğu zaman sokak çocuklarının çevreye verdiği rahatsızlık bağlamında da olsa, gündeme gelmeye devam ediyordu.[8]

DP'nin bu sorunu ciddiye almamaya kararlı olduğu ise, oldukça açık görülüyordu. Bu tavrın net bir yansımasını, DP iktidarının en son aşamasına kadar

7 1956 yılının Eylül ayında, *Akşam* gazetesinde Orhan Kemal, Oktay Rıfat, Melih Cevdet Anday, İsmet Yenisey ve Remzi Tozanoğlu'nun imzalarıyla yayınlanan "Çok Çocuklu Aileler Arasında" adlı röportaj serisi, 1950'li yıllarda İstanbul'da, yoksulluğun özellikle konut sorunu bağlamında tezahürleri hakkında fikir verecek nitelikte.

8 Mesela, *Cumhuriyet*, 21 Ocak 1954, 10 Ocak 1958, 16 Şubat 1958.

bir türlü kurulamayan Sosyal Hizmet Enstitüsü örneğinde buluyoruz. Böyle bir enstitütü kurulması fikri, büyük ölçüde dış kaynaklıydı ve yoksullukla mücadele alanında modern bir yaklaşım benimsenmesi gerektiğine işaret ediyordu. Birleşmiş Milletler'in bu amaçla Türkiye'ye dört milyon dolarlık bir fon sağlamayı taahhüt etmesi, Ford ve Rockefeller Vakıflarının da aynı iş için on milyon dolar civarında bir kaynak sağlamaya hazır olduklarını belirtmeleriyle, 1954 yılında bir Sosyal Hizmet Enstitüsü kurulması çalışmaları başladı ve bir kanun taslağı hazırlandı.[9] 1955'te tamamlanan kanun taslağının "esbabı mucibesinde" (gerekçesinde), sosyal yardım ve sosyal hizmet alanında Batı'da 16. yüzyıldan itibaren alınan resmî önlemler tartışıldıktan sonra, çağdaş Türkiye'nin bu alandaki geriliği ifade edilmişti:

> Memleketimizde, eski usul üzere, sadaka ve hayrat esasına dayanan sosyal yardım sistemi sanayiin inkişafından evvel Birinci Cihan Harbinden sonra çıkan umumi buhran neticesi olarak kuvvetten düşmüş ve nihayet bulmuştur... 1920'den itibaren uzun müddet memleketimize hakim olan zihniyete göre sosyal yardım sadece parasız bakan hastane ve tedavi tesisleri kurmak addolunuyordu. Hatta 1928'de Paris'te toplanan beynelmilel sosyal hizmetler kongresine iştirak ettiğimiz vakit Bulgaristan ve Yunanistan'ın, mahdut da olsa, memleketlerindeki sosyal hizmet faaliyetlerini bildirmelerine karşı delegelerimiz, sadece, tedavi tesislerimizin yatak sayısıyla Kızılay Cemiyetinden bahsetmişlerdir.... Memleketimizin pek muhtaç olduğu sosyal hizmet vecibelerinin ifası böyle geçtiği sırada, Balkan devletlerinden sarfınazar, ileri memleketlerin Afrika ve Asya'daki müstemleke ve protektoralarında dahi mahalli şartlara göre sosyal hizmet merkezleri kurulmakta ve çalışmakta idi... İleri memleketlerin müstemlekelerinden maada Yakın Doğu memleketlerinin hemen hepsi bu hususta bize takaddüm etmiş vaziyettedirler... Dünya Sağlık Teşkilatından ve Birleşmiş Milletlerden gönderilen muhtelif experler de sair sahalardaki terakkilerimize nazaran sosyal hizmet bakımından Yakın Doğunun en geri memleketi olmamızı bir türlü izah edememekte ve zengin bir millet olmadığımız halde yoksullukla modern şekilde niçin savaşmadığımıza şaşmakta idiler.[10]

Gerekçe bu derece net ve ikna edici bir dille yazılmış olmasına rağmen, bu alandaki çalışmaların, Türkiye'ye teklif edilen fonların kaybedilmesi pahasına, sonuçlandırılmadığını görüyoruz. Taslağın meclise gelip kabul edilmesi ve Sıhhat ve İçtimai Muavenet Vekaleti (Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı) bünyesinde bir Sosyal Hizmetler Enstitüsü'nün kurulması 1959 yılında gerçekleşti.[11] DP döneminin sonuna kadar bu yönde başka bir gelişme olmadı. Batı ülkele-

---

9 1955'te gazeteler yasa tasarısının hazırlandığı haberini verirlerken, 1958'de yasanın bir türlü çıkmamış olmasıyla ilgili eleştirel yorumlara rastlanıyor: *Cumhuriyet*, 23 Şubat 1955 ve 28 Mart 1958.

10 "Sosyal Hizmetler Enstitüsü kurulmasına dair kanun layihası ve Sıhhat ve İçtimai Muavenet ve Bütçe encümenleri mazbataları", *TBMM Tutanak Dergisi*, devre 11, içtima 2, s. sayısı 334, 29.4.1955, Esbabı Mucibe, s. 3.

11 *Resmi Gazete*, 22.6.1959, sayı 10233.

rinde refah devleti kurumlarının oluştuğu ve güçlendiği dönemde, sosyal politika DP'nin gündeminde değildi.

Planlı dönemde sosyal politika ve bir Demirel dönemi yasası

1960 askerî darbesinin ardından Türkiye, ithal ikamesine dayanan sanayileşme stratejisinin planlı kalkınma çerçevesinde uygulandığı bir döneme girdi. Böyle bir ortamda, sosyal politika konusunda da bir değişiklik olacağı ve bu alandaki 1950'lerde yabancı "experleri" şaşırtan geriliğimizin modern bir yaklaşımla giderileceği beklenebilirdi. Sosyal politika alanında önemli değişiklikler, özellikle köy-şehir ilişkisinin yeniden ele alınması bağlamında gerçekleşebilirdi. Ama, özellikle vergi reformu konusunda atılan adımların sonuçlanış biçimi, bu alanda da önemli bir zihniyet değişikliği olmadığını gösteriyordu.

DPT, kuruluşunun hemen ardından vergi reformu konusunda önemli bir girişimde bulunmuş ve ünlü iktisatçı Nicholas Kaldor'u bu konuda bir rapor hazırlaması için Türkiye'ye davet etmişti. Ünlü Beveridge Raporu'nun hazırlanmasında çalışmış ve birçok azgelişmiş ülkede vergi sisteminin düzenlemesine katkıda bulunmuş olan Kaldor, gerçekten bu iş için çok uygun bir isimdi. Türkiye için hazırladığı rapor ise, ülkenin vergi sistemiyle ilgili bir tuhaflığa işaret ediyordu: 1960'ların başında ülkenin toplam üretiminin yüzde 42,5'unu sağlayan bu sektörün doğrudan vergi gelirlerine katkısı yüzde 0,8'di. Dolaylı vergiler dikkate alındığında bile, sektörün toplam kamu gelirlerine katkısı sekizde biri geçmiyordu. Kaldor bu durumun değişmesi gerektiğini vurguluyor ve ekili toprakların potansiyel verimliliğini dikkate alan bir vergi sistemi öneriyordu. Bu şekilde hem ithal ikamesine dayanan sanayileşme stratejisinin gerekleri doğrultusunda sanayi sektörüne kaynak aktarılabilecek hem de sosyal politika alanında o zamana kadar alınmamış olan önlemleri almak mümkün olabilecekti (Kaldor, 1981-82).

Bu öneri, askerî darbenin ardından kurulmuş olan koalisyon hükümeti tarafından kategorik olarak reddedildi. Seçimle başa gelmemiş bir hükümet bile, küçük köylülüğün çözülmesine yol açarak şehre göçü hızlandırabilecek ya da şehre göçenlerle köyde kalanlar arasındaki, yoksulluğu kontrol altında tutan dengeleri bozabilecek bir gelişmeye yol açmaktan çekinmişti. Modern şehir yoksulluğuyla yüzleşmek durumunda kalma korkusu, planlı kalkınma ve sanayileşme amaçlarına galebe çalıyordu. Olay, DPT yönetiminin istifasıyla sonuçlandı (Önder, 1981-82).

Kaldor raporunun kabul edilmemesine yol açan siyasi tavır, Cumhuriyet tarihi boyunca, kaynak aktararak köy kalkınmasını gerçekleştirmek yönünde sonuçlar vermemişti. 1965'te kurulan ilk Adalet Partisi (AP) Hükümeti programı bunu açıkça ortaya koyuyordu. Program, köylerin yüzde 60'ının içme suyu kaynağı olmadığını, yüzde 98'inin elektrikten yoksun olduğunu, yüzde 90'ının

düzgün kara yolu bağlantısı olmadığını belirtiyordu (Dağlı ve Aktürk der., 1988). Kısacası köy yoksuldu, ama gene de yoksulluğun kontrol altında tutulmasında önemli bir rol oynuyordu. Planlı kalkınma döneminde, tarım sektörünün durumunu iyileştiren pek çok önlem alındı ve 1980'e kadar ticaret hadleri tarım ürünleri lehine bir seyir izledi.

Aynı dönemde şehir yoksulluğuyla mücadele yöntemlerinde radikal bir değişiklik olmadı. Ama sanayi sektörü hızla büyüdü ve sektörde iş olanakları arttı. Gecekondu bölgeleri, Türk tipi halk konutu alanları olarak sağlam bir meşruiyet kazandılar. 1960'ların gecekondu yasalarıyla, Oğuz Işık ve Melih Pınarcıoğlu'nun 2000'lerin başında, artık sonuna geldiği noktada inceledikleri *Nöbetleşe Yoksulluk* olgusunun zemini oluştu (2001). Işık ve Pınarcıoğlu, Türkiye'nin yoksulluk tarihi içinde çok önemli bir olguya işaret ediyorlardı. Gecekondu, Türkiye'nin geleneksel refah rejiminin önemli ayaklarından biriydi. Şehre yerleşip bir gecekondu ve gecekondu çevesinde iş olanakları edinerek yoksulluktan kurtulma süreci, bu refah rejimi içinde yaratılan önemli bir fırsat alanını tanımlıyordu.[12] Ama şunu da belirtmek gerekir ki, bu sürecin dışında kalan yoksulluk hikâyeleri hakkında çok az şey biliyoruz. Dolayısıyla, köyden şehre göç edenlerin bir noktada yoksulluğu kendilerinden sonra gelenlere devrettikleri varsayımının istatistiksel olarak ne anlama geldiği meçhul.

Yoksullukla ilgili bilinmeyenlerin önemi, büyük ölçüde, Türkiye'nin inatla sosyal yardım alanındaki geri kalmışlığını muhafaza etmesiyle ilgili. Sosyal Hizmetler Enstitüsü'nün DP döneminin sonunda nihayet kurulması ve 1961'de Sosyal Hizmetler Akademisi'nin Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı bünyesinde faaliyete başlamasının bu alanda önemli bir değişikliğe yol açtığını söylemek mümkün değil. Enstitü'nün görevleri arasında bulunan "yoksulluğun nedenlerini araştırmak" konusunda anlamlı çalışmalar yaptığı da söylenemez. Devletin sosyal yardım alanında sorumluluk almadığı bir ortamda, bu çok şaşırtıcı değil.

Belki biraz şaşırtıcı olan, 1960'lar ve 1970'ler boyunca siyasi ve ideolojik olarak güçlenen sol akımların, sosyal politika konusuna gösterdikleri ilgisizlik. Solun yoksulluktan söz ettiği neredeyse her noktada "çarpık sanayileşme"yi gündeme getirerek sorunun nedenlerini irdelemeye girişmesi ve neredeyse her zaman kısa vadede alınması gereken önlemler üzerinde durmaya vakit kalmaması, tipik bir durum. Bu tipik durumun mantığına uygun bir biçimde, planlı dönemde, belki de Cumhuriyet döneminin tamamında yürürlüğe giren modern sosyal yardım önlemlerinin bence en önemlisinin, Demirel'in başbakan olduğu dönemde yasalaştığını görüyoruz.

Söz konusu olan, 1.7.1976 tarihinde TBMM'de kabul edilerek 10.7.1976 tarihli *Resmi Gazete*'de yayınlanan "65 yaşını doldurmuş muhtaç, güçsüz ve kim-

12 Bu konuda Buğra, 2000; 2001.

sesiz Türk vatandaşlarına aylık bağlanması hakkında kanun". Bu yasa bir sosyal emeklilik yasası şeklinde tanımlanmış olmasına rağmen, "65 yaşını birtirmediği halde başkasının yardımı olmaksızın hayatını devam ettiremeyecek şekilde malul olduklarını tam teşekküllü hastanelerden alacakları sağlık kurulu raporu ile kanıtlayanlarla uygun bir işe yerleştirilemeyen sakatlar"ı da kapsamaktadır. Yasayla ilgili teklif, Adalet Partisi Isparta milletvekili Süleyman Demirel ve 7 arkadaşı tarafından meclis gündemine sunulmuştur. Aynı zamanda, benzer iki teklifin, Cumhuriyet Senatosu Malatya üyesi Hamdi Özer'le Milli Selamet Partisi (MSP) Konya milletvekili Necmettin Erbakan ve 13 arkadaşı tarafından meclise getirildiğini görüyoruz. Bu üç kanun teklifinin hepsi sosyal yardım alanında yer aldığı için Plan ve Bütçe Komisyonu bunları birleştirerek meclise getirmeye karar vermiştir. Ancak, Süleyman Demirel ve arkadaşlarının teklifiyle Hamdi Özer'inki ve özellikle Necmettin Erbakan ve arkadaşlarınınki arasında bazı nitelik farkları vardır. Son iki teklif, din temelli geleneksel uygulamalara bol bol atıfta bulunarak, hem vergiler hem de bağışlarla finanse edilecek düzenli sosyal yardım uygulamaları öngörmekteydiler. Bu amaçla, Necmettin Erbakan ve arkadaşlarının teklifi, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün yapısı ve işleyişinde bazı değişiklikler gerçekleştirilmesini öneriyordu. Nitekim, meclis görüşmeleri sırasında, Trabzon milletvekili Ahmet Şener, bu üçüncü teklifin ötekilerle ilgili olmadığına dikkat çekerek, Plan ve Bütçe Komisyonunun üç teklifi birleştirerek meclise getirmesini uygun bulmadığını dile getirmiştir.[13] Görüşmelerde söz alan MSP üyelerinin söyledikleri de, kendi düşünceleriyle tartışılan ve yasalaşan teklif arasındaki ayrımı ortaya koyacak niteliktedir.[14]

Tartışılan ve yasalaşan teklif özünde Süleyman Demirel ve arkadaşlarının teklifiydi. Geleneksel yaklaşımları yansıtan ve tek parti döneminde de geçerli olan, kamu kaynaklarıyla bağışları birleştirip "fakir fukarayı sahipsiz bırakmamak" anlayışından özünde farklı, modern bir sosyal yardım uygulaması öngörmekteydi. Gerekçesinde, Türkiye Cumhuriyeti'nin bir sosyal hukuk devleti olarak tanımlanmasından kaynaklanan hak ve sorumluluklara değiniliyor, "dini vecibeler", "merhamet", "Türk milletinin dayanışmayı seven vicdanlı bir toplum oluşu" gibi, öteki tekliflerin gerekçelerinde yer alan konulara girilmiyordu. Mecliste tasarıyı savunan Sosyal Güvenlik Bakanı Ahmet Mahir Ablum, "Sosyal devlet, ülke üzerinde yaşayan vatandaşlarına insanca yaşam şartları sağlayan, vatandaşlarının bugününden ve yarınından endişeleri olmamasını sağlayacak tedbirler zümresini getiren devlettir. Tasarı işte bu amaçla, bu ilke esasına göre hazırlanarak huzurlarınıza getirilmiş bir tasarıdır" diyordu.[15]

Bakan konuşmasında, sosyal sigorta kapsamındaki nüfusun, tarım sektöründe çalışanları ve ev hizmetlerinde çalışan kadınları da içerecek şekilde genişle-

13 *TBMM Tutanak Dergisi*, birleşim 104, oturum 1, 25.5.1976, s. 664.

14 *A.g.e.*, s. 675-676.

15 *A.g.e.*, s. 673.

tilmesi konusunun da hükümet programlarında yer aldığını ve bu yönde çalışmaların sürdüğünü belirtiyordu. Ama aynı zamanda, sosyal güvenlik alanında yer alan bu tür uygulamalarla sosyal yardım alanında yer alan kanun teklifi arasında bir ayrım yapıyordu. Devletin vatandaşlara karşı sorumluluklarının ikinci alanda da yer aldığına, ama bu alandaki prim ödemelerine dayanmayan sosyal hakların devletin imkânları dahilinde karşılanabileceğine değiniyordu.[16]

Modern sosyal yardım anlayışının tipik bir örneği olan bu yaklaşımın hiçbir radikal yanı yoktu. Ama modern anlamda sosyal yardım fikri Türkiye'ye o kadar yabancıydı ki, TBMM üyeleri arasında, Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) adına konuşan Hasan Dosyalı gibi, "İnşallah yüce meclisimiz bu kanunu, Hükümetin sevk ettiği gibi kabul ederse, dünya üzerinde en mutlu, en ileri sosyal güvenlik kanununu milletimizin faydasına arz etmiş olacağız" diyenler bile vardı.[17]

Milletvekilleri genellikle tasarıdan etkilenmiş görünüyorlardı. Cumhuriyet tarihi boyunca, bugün bile, sosyal yardım konusuyla ilgilenmemiş olan CHP milletvekilleri dahil, kimse gerekçesi tartışılamayacak kadar sağlam olan bu yasaya karşı çıkmaya cesaret edemiyordu. Eleştiriler, "önerilen miktarın geçinmeye yetmeyeceği" noktasında ve yasadan "hak etmeyenlerin yararlanabileceği" endişesinde odaklanmıştı. Bunların, bugün de bütün düzenli sosyal yardım önerilerine karşı getirilen tipik eleştiriler olduğunu biliyoruz. Miktarın geçinmeye yetmeyeceği eleştirisi, Sosyal Güvenlik Bakanı'nın "sosyal yardım, devletin imkân dahilinde vatandaşa vermekle yükümlü olduğu yardımdır" tanımıyla karşılanıyordu. "Hak etmeyen alır" endişesine karşı ise, Bingöl milletvekili Hasan Celaleddin Ezman, tam da söylenmesi gerekeni söylüyordu: "Bizler yaşlılarımıza karşı hasis değil, hassas olmaya mecburuz. Üç beş tane 65 yaşını bitirmiş vatandaşımız fazladan para alsın; fakat her halde her muhtaç insanımızın alması önemlidir. Belki az derecede muhtaç olanın alması o kadar önemli değildir, önemli olan her muhtaç insanın bu kanun kapsamına girmiş olmasıdır. Devletimizin imkânlarını, vatandaşlığımızın icaplarını esirgememiz lazımdır."[18]

Yasanın vatandaşlık temelli bir sosyal yardım anlayışıyla çelişkili görünen yanı, haketme koşulları arasında yer alan kimsesizlik koşuluydu. Bu koşul, aileye güçsüz fertlerine karşı devlet sorumluluğundan önce gelen bir sorumluluk yükleyerek devlet-vatandaş ilişkisinin mantığının geri plana itildiği izlenimini uyandırabilecek nitelikteydi. Aynı zamanda koşulun, kimsesizliğin nasıl tespit edileceği, özellikle küçük bir nafaka gelirine sahip olanların durumunda nasıl bir uygulamaya gidileceği konusunda bazı kuşkuların ortaya çıkmasına zemin hazırladığını, yasayla ilgili meclis tartışmalarında görebiliyoruz. Bununla ilgili olarak dikkat çekmeye değer bir nokta, bu tür kuşkuları ortadan kaldırmak

16 *A.g.e.*, s. 673-674.
17 *A.g.e.*, s. 666.
18 *A.g.e.*, s. 671-2.

için yaptığı açıklamada, Sosyal Güvenlik Bakanı'nın, ailenin ve aile bağlarının sosyokültürel önemine değil, sosyal sigorta ve diğer sosyal güvenlik yasalarındaki formel tanımlara atıf yapıyor olmasıdır. Aile merkezli yaklaşımların sosyal politika alanında son derece önemli bir yer tuttuğu günümüz ortamıyla karşılaştırıldığında, Bakan'ın yasalarla çizilen formel bir çerçeve içinde yer alan üslup ve yaklaşımının farkı kolayca görülebilir.[19]

MSP kanadı, meclis tartışmalarında tasarıya açıkça karşı çıkmaya cesaret edememiş ama onu eleştirmekten de geri durmamıştır. 2022 sayılı yasanın gündeme getirdiği sosyal yardım uygulamasını, MSP kanadının görüşleri ile karşılaştırdığımızda, uygulamanın yalnız bu görüşlerden değil 1980 sonrasında güçlenen muhafazakâr yaklaşımlardan da farklı olduğunu görürüz. Bu bağlamda, MSP Tokat milletvekili Hüseyin Abbas'ın şu sözleri, bu zatın ibretlik Türkçesine rağmen, gayet açıklayıcı:

> İnsanların inançları ile dünyevi görüşlerini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bugüne kadar aslında bu sosyal kanunun yükleneceği finansman kaynağını yalnız devlet bütçesinden ayırmakla gerçekleştirmeyi düşünüyoruz. Bu kafi gelmeyeceğine göre, bunu mecburi vergi haline getirmek mümkün değildir. Bunun en güzel yolu, en kolay yolu, en iyi tahsil yolu, toplumumuzun Müslüman olması dolayısıyla, İslamın inanç duygularının bir emri olan zekâtın ve zirai mahsullerdeki öşürün –ki bunu yıllarca köylümüzün sırtından kaldırdık diye övünüyoruz– 1/10'unu her vatandaş daha harmanından ambarına koymadan muhtacını vermek suretiyle köylü sosyal adaleti gerçekleştiriyordu. Zekât müessesesini; fitresi, kurbanı ve sairesi ile bu dini müesseseleri hiç kimseyi zorlamadan, muhtaçların bu ihtiyaçlarını karşılamak için işler hale getirmek ve o biçimde anlamak lazımdır.[20]

Yukarıdaki alıntının, AP'nin yürürlüğe girmesini sağladığı 2022 sayılı yasanın Cumhuriyet dönemi sosyal yardım tarihi içindeki istisnai niteliğini göstermek açısından çok yararlı olduğunu düşünüyorum. Alıntı, bir yanıyla, tek parti döneminin CHP içinde hâlâ yaygın kabul gören bir inancını, "devlet kaynakları ihtiyaç sahiplerine vatandaşlık hakları temelinde sosyal yardım sağlamaya yetmez" inancını yansıtıyor. Aynı zamanda da, tek parti dönemi in yoksul yardımını bu alanda devlete destek olmaları beklenen gönüllü kuruluşlara havale etme eğiliminin, 1980 sonrasının muhafazakâr liberal ortamında nasıl dinî niteliklı geleneksel kurumlara yapılan vurgularla biçimleneceğinin işaretlerini veriyor. Dolayısıyla, 2022 sayılı yasanın, böyle bir süreç içinde vatandaşlık haklarına vurgu yapan bir parantez olarak kaldığını söyleyebilecek duruma geliyoruz.

Ama bu parantez, AP ve o 12 Eylül'den sonra kapatıldıktan sonra yerine kurulan Doğru Yol Partisi (DYP) çizgisi içinde bir istisnaya tekabül etmiyor. Aksine, sosyal politikayla ilgili başka tartışmalar ve gelişmelerde de, bu çizginin ge-

19 *A.g.e.*, s. 674.
20 *A.g.e.*, s. 676.

nellikle vatandaşlık haklarını eksen alan bir yaklaşımı benimsediğini görebiliyoruz. Aynı yaklaşımın, sağlık hizmetleri alanında, 1992'de Süleyman Demirel'in başbakanlığı döneminde yürürlüğe giren ve formel sigorta kapsamı içinde olmayan yoksul kesimin sağlık hizmetlerinden yararlanabilmesini sağlayan Yeşil Kart uygulaması içinde de ortaya çıktığına ileride değineceğim.

Özal döneminde fakir fukara

12 Eylül darbesini izleyen, Turgut Özal'ın damgasını vurduğu dönemde, Türkiye'de yoksulluğu kontrol altında tutmaya hizmet eden mekanizmalar bir bir ortadan kalkmaya başladı. Bu mekanizmaların en önemlileri, küçük köylülüğün önemiyle ilgili olanlardı. Tarım sübvansiyonlarının kalkmaya başlaması ve tarım ürünlerinde ticari liberalizasyon uygulamalarının yanı sıra, Özal döneminin yıldız sektörleri turizm ve inşaata verilen teşvikler kanalıyla en verimli tarım arazilerinin betonlaşmaya teslimi de, sürecin ne yönde işleyeceğinin kesin işaretlerini veriyordu. Daha sonra Güneydoğu'yu tamamen etkileri altına alacak olan şiddet olayları da, bu sürece önemli katkıda bulundular.

1963'le 1979 arasında tarım sektöründe yıllık ortalama büyüme oranı yüzde 3,4 kadardı. 1980'le 1990 arasında bu oran yüzde 1,4'e düştü (Owen ve Pamuk, 1998: 250). Aynı zamanda ticaret hadleri de değişmiş, tarım ürünlerinin fiyatları sanayi ürünlerininkilerin gerisinde kalmıştı. 1980'le 2000 arasında, Türkiye dünyanın tarım sektöründe verimlilik artışı kaydedilmeyen birkaç ülkesinden biriydi (World Bank, 2001: 288-9). Bunun fazla dert edildiği de yoktu.

Tarım çözülürken, şehirlere göç edenlerin topluma entegre olmasına yardım eden mekanizmalar da zayıflamaya başlamıştı. 1980'lerde, özelleştirme ve esnek üretimin istihdam olanakları üzerindeki etkileri henüz ortaya çıkmış değildi. Güneydoğu'daki koşullardan kaynaklanan yeni tip bir göçün şehir yoksulluğu üzerindeki etkileri de tam olarak su yüzüne çıkmış değildi. Şehir rantlarının yükselmesi ve orta sınıfın sitelere rağbetinin artmasıyla canlanan gayrimenkul piyasasının yeni tip müteahhitleriyle gecekondu sakinleri arasındaki çıkar savaşları ise, yeni yeni su yüzüne çıkıyordu. Ama gidişatın ne yönde olduğunu görmek çok zor değildi. 1980'lerin ortalarında, gazetelerde DPT'nin işgücüne katılma oranının sürekli düştüğü yönündeki raporlarına, gençler arasında işsizliğin arttığına ve ekonomik nedenlere bağlı intihar ve cinayetlerdeki artışlara ilişkin haberlere çok sık rastlanmaya başlamıştı.

Bu tür haberlere geniş yer veren *Güneş* gazetesinde, Çetin Altan'ın kaleminden bunların oluşturduğu ortamın neşeli yorumlarına rastlamak mümkün olabiliyordu. Çetin Altan "derin" kültürel analizler yaparak sistematik bir biçimde köylülerle uğraşıyor, "iki bin yıllık mezbelesinde tünemeyi sürdüren", "para kazanmasını beceremeyen" Türk köylüsünün endüstri sonrası bir topluma geçme olanağını yakalamış olan Türkiye'deki akıbetinin ne olacağı üzerine fi-

kir üretiyordu. Bu bağlamda, sosyal yardım alanındaki gelişmelere de değiniyordu:

> Şayet Türkiye endüstri sonrası düzeyine geçerse, köylülük alışkanlığından kurtulamamış milyonlar ne yapacaklar? Hiç kuşkusuz şaşkına döneceklerdir ve zaten dönmektedirler. Üretimle işsizliğin birlikte artması sonucudur bu... fakir fukara fonlarından söz edilmesi, bir anlamda işsizlik sigortasının gündeme gelmesidir. Ve başka da çıkar yolu yoktur.[21]

Gerçekten de,"fakir fukara fonu" yasası, yani Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Kanunu, bu yazının kaleme alındığı ay, Haziran 1986'da yürürlüğe girmişti. Yasanın amacı şöyle formüle edilmişti: "Fakru zaruret içinde ve muhtaç durumda bulunan vatandaşlar ile gerektiğinde her ne surette olursa olsun Türkiye'ye kabul edilmiş veya gelmiş kişilere yardım etmek, sosyal adaleti pekiştirici tedbirler alarak gelir dağılımının adilane bir şekilde tevzi edilmesini sağlamak, sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı teşvik etmektir".

Yasanın, işsizlik sigortası gibi formel sektörde çalışmış olmaktan kaynaklanan haklarla bağlantılı bir uygulamayla hiçbir ilişkisi yoktu, ama muhtemelen Çetin Altan'ın gözlemlerine benzer gözlemler doğrultusunda gündeme gelmişti. 2022 sayılı yasa gibi sosyal yardım alanında yer alıyordu, ama ondan farklı olarak sosyal adalet kavramına yaptığı göndermelerin vatandaşlık kavramıyla hiçbir ilişkisi olmadığı görülüyordu. Yasanın esprisi, on yıl önce Erbakan ve arkadaşlarının 2022 sayılı yasa teklifiyle eşzamanlı olarak meclise sundukları teklifinkiyle aynıydı. Onun gibi, tek parti döneminin sosyal yardımın sadece devlet işi olamayacağı fikrini benimsiyor ve bu fikri geleneksel dinî kurumların işleyişinden alınan ilhamla destekliyordu.

Yasanın uygulanmasının, meclis denetiminin "bürokratik" maliyetinden hiç hoşlanmayan ANAP hükümetlerinin çok sevdikleri bir kurumsal çözüm temelinde, bütçe dışı bir fon vasıtasıyla yürütüleceği öngörülüyordu. Bunun yanı sıra bir dizi yerel vakıf kurulacak ve, gerekçede belirtildiği gibi, halkımız kendi köy, şehir ve kasabalarında yardımlarını kanalize edebileceği bir kuruluş olduğunu görerek yardımlarını gönül rahatlığıyla suistimal endişesi olmadan sunabilecekti.[22] Bu vakıfların faaliyetleri, yeni kurulacak olan fonun, gelir ve kurumlar vergisine eklenen yüzde 1'lik kısım ve mahalli idareler bütçesinden ayrılacak yüzde 2'lik miktarla çeşitli kaynaklardan yapılan kesintilerden oluşan gelirlerin yanı sıra, başka fonlardan yapılacak aktarımları da içeren kaynaklarıyla finanse edilecekti. Ama asıl finansman kaynağının teşvik edilen bağışlardan geleceği umuluyordu. Bu gerçekleşmeyen umudun, yasanın en önemli özelliklerden birini oluşturduğu söylenebilir.

---

21 *Güneş*, 27 Haziran 1986.

22 Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Teşvik Kanunu Tasarısı ve Plan ve Bütçe Komisyonu Raporu, TBMM, dönem 17, yasama yılı 3, s. sayısı 454, 16.5.1986, s. 3.

Gerekçe kanunun geleneksel İslâmi kurumlarla ilişkisini şu şekilde ifade ediyordu:

> Bin yıldır Anadolu'da yaşayan İslam Türk medeniyetinin en köklü ve kalıcı kurumu yardımlaşma ve dayanışmasının en güzel örnek olan VAKIFLAR; sosyal, ekonomik, kültürel icapların yerine getirilmesinde çağın ileri müessesesini yaratmıştır.
>
> Osmanlı tarihinde vakıflar, eğitimden, alt yapıya, alt yapıdan muhtaç kişşilerin korunması ve barındırılmasına kadar ekonomi olduğu kadar sosyal muhtevası da olan hizmet vermişlerdir. Ne yazık ki, son yıllarda gittikçe zayıflamış ve gücünden çok şey kaybetmiştir.
>
> Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Kanununun yürürlüğe girmesiyle Türk vakıf hayatında da özlenen canlılık yeniden ortaya çıkacaktır.... Ortadireğin altında yer alan sosyal güvenlikten mahrum kesime, Devletimizin yanında hamiyetsever ve fedakar vatandaşlarımızın da desteğiyle, hizmet etmek şerefi bir kere daha ortaya çıkacaktır.[23]

Bu gerekçeyle meclise sunulan kanun, o sırada mecliste CHP ile AP'nin devamı olarak temsil edilen Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) ve DYP milletvekilleri tarafından kıyasıya eleştirildi. Hür Demokrat Parti (HDP) mensupları da bu eleştirilere katıldılar. Tepkiler, on yıl önce Demirel ve arkadaşlarının meclise getirdikleri 2022 sayılı kanun teklifinin uyandırdığı tepkilerden çok daha şiddetliydi. 1976'da, farklı parti mensupları, eleştirilerini yardım miktarı ve uygulamada ortaya çıkabilecek sorunlara yöneltmişlerdi. 1986'da ise, muhalefetin tamamının SYDT kanunu teklifinin özüne aklının yatmadığı görülüyordu.

Bununla birlikte, farklı partilerin, özellikle SHP ve DYP kanadının, teklife karşı çıkış gerekçeleri arasında benzerlikler kadar ciddi farklar da göze çarpıyordu. Hemen hemen meclisteki muhalefet mensuplarının tamamı, kamu kaynaklarının keyfî kullanımına zemin hazırlayan fon uygulamasına karşıydı. Devletin vakıf kurması fikri de benimsenmiyordu. Aynı şekilde, yasanın amaçları arasında belirtilen "gelir dağılımının adilane bir şekilde tevzi edilmesini sağlamak" ibaresini herkes olmayacak bir iddia olarak görüyordu. HDP Bitlis milletvekili Faik Tarımcıoğlu'nun ifadesiyle "Bu kadar kötü yazılmış bir tasarı veya teklif gerekçesi(nin) şimdiye kadar görülmedi(ği)"[24] konusunda da fazla fikir ayrılığı olduğunu sanmıyorum.

Ama bu ortak tepkinin ötesinde, SHP milletvekillerinin akıllarının başka bir şeye daha yatmadığı görülebiliyordu. SHP cenahı, sosyal yardım fikrine tamamen yabancıydı ve bunun temelinde geleneksel CHP çizgisinin yoksulluk olgusuna ve devletin sosyal sorumluluklarına yaklaşımı yatıyordu. Meclis tartışmaları, SHP'nin yaklaşımında, orta sınıfın yoksullaşması olgusu dışında tanımlanan bir sorun olarak yoksulluğun yer almadığını gösteriyorlar. Hızlı bir top-

23 *A.g.e.*, s. 3.

24 *TBMM Tutanak Dergisi*, birleşim 112, oturum 1, 29.5.1986, s. 17.

lumsal dönüşüm içindeki modern Türkiye gibi bir toplumda yoksul bir kesimin varlığının kaçınılmazlığı ve bu kesime yönelik özel önlemler alma gerekliliği, bir süredir kendine sosyal demokratlığı yakıştıran bu partinin gündeminde yer alınıyordu. ANAP milletvekilleri SHP çizgisine "sefalet edebiyatı yapma eğilimini" yakıştırıyorlardı.[25] Ama SHP'nin yaptığı sefalet edebiyatı, yoksullaşan orta sınıfın, özellikle de memur kesiminin dertlerinin ötesine geçmiyordu. Bu bağlamda, Edirne milletvekili Türkan Turgut Arıkan, "Fakir fukaraya birtakım imkânlar sağlayacağınızı söylüyorsunuz. Peki 5,5 milyon memurunuza ne imkân sağlıyorsunuz; bunlar nasıl geçiniyorlar, acaba biliyor musunuz?" diye soruyordu.[26] İçel milletvekili Fikri Sağlar'ın tartışma sırasında Türkiye'deki yoksulların sayısının 47 milyon olduğunu söyleyerek, zengin ülkelerde de yoksullar olduğuna işaret eden ANAP'lı Devlet Bakanı Ahmet Karaevli'ni "lafını ağzına tıkaması" da,[27] aynı orta sınıf dertlerinin ötesine geçememe halini yansıtıyordu.

İkincisi, devletçi olduğu söylenen bir siyasi gelenekten gelen SHP, sosyal yardımın vatandaşlık hakları bağlamında ele alınabileceğine kesinlikle akıl erdiremiyordu. Sosyal yardım fikri, devlet sadakasıyla özdeşleştiriliyor ve SYDT kanunu teklifinin bozuk tarafları esgeçilerek "milleti sadakaya muhtaç ettiniz", "sadaka vermek devlete yakışmaz" fikirleri ön plana çıkarılıyordu. Bu bağlamda, SHP adına konuşan Kahramanmaraş milletvekili Turan Bayazıt, bugün sosyal politika üzerine düşünmeye üşenen sosyal demokratların çok kullandığı bir sloganı gündeme getiriyor ve "İktidar bu yaklaşımı ile fakir fukaraya balık tutmasını öğretmek ve tutulacak balığı üretmek yerine, balık çorbası pişirerek yedirmeyi yeğlemektedir" diyordu.[28]

SHP'nin "dar gelirlilik"le yoksulluk arasındaki farkı görmeyi reddeden, sosyal yardımı ianeyle özdeşleştiren yaklaşımının karşısında, SYDT kanuna karşı DYP'den gelen eleştiriler, vatandaşlık haklarına gönderme yapan modern bir sosyal yardım anlayışını yansıtıyorlardı. Bu eleştirileri DYP grubu adına dile getiren Memduh Yaşa, partisinin asgari gelir düzeyinin altındaki küçük bir kesime bütçeden yardım yapılmasına taraftar olduğunu, ama bütçe denetimi dışındaki fonlara ve bağışlarla yürütülen bir sosyal yardım uygulamasına karşı olduklarını belirtiyordu. Bağışlar konusunu tartışırken, yasa tasarısıyla tek parti dönemi yaklaşımları arasındaki bazı benzerliklere de dikkat çekiyor ve, o zamanlarda görüldüğü gibi, hamiyetperver vatandaşlardan hamiyetperverliklerinin ispatı olarak zorla bağış toplanması durumlarıyla yeniden karşılaşılabileceğine işaret ediyordu. Ayrıca, tasarının vakıflara verdiği rolün laiklik açısından yarattığı endişeleri gündeme getiriyordu.

25 *TBMM Tutanak Dergisi*, birleşim 111, oturum 2, 28.5.1986, s. 516.
26 *A.g.e.*, s. 528.
27 *A.g.e.*, s. 518.
28 *A.g.e.*, s. 513.

Yaşa, halen Türkiye'de sosyal yardım alanında kullanılabilecek yasalar ve kurumlar olduğuna ve yepyeni yaklaşımlarla ortaya çıkmadan önce bunları daha etkin kılmaya çalışmanın yararlı olacağına değiniyordu. 2022 sayılı yasayla getirilen düzenlemeleri de bu bağlamda hatırlatıyor ve şöyle diyordu:

> Bu kanunla önörülen maaş arttırılabilir, kanunun kapsamı genişletilebilir. Mesela yaş haddi azaltılabilir, şartlar hafifletilebilir, yeni müesesse olarak bir işsizlik sigortası ihdas edilebilir. Fukaralıkla çok ilişkili olan, daha doğrusu fakir halkın en az istifade edebildiği sağlık hizmetleri, eğitim hizmetleri gibi hizmet nevilerinde sübvansiyon; yani mali yardım arttırılabilir ve bunların sunuluşu bedava olabilir.[29]

Bütün bu imkânları hatırlatanın bir sosyal demokrat parti milletvekili değil, sağ partinin milletvekili olması, Türkiye'deki sağ-sol ayrımının ilginç bir yanına işaret eder nitelikte. Ama tartışmanın asıl ilginç yanı, iki sağ parti arasındaki farkları net bir biçimde ortaya koymasında. Bu farkları yalnız DYP kanadının SYDT kanunu tasarısına yönelttikleri eleştirilerde değil, ANAP milletvekillerinin 2022 sayılı yasa hakkındaki görüşlerinde de bulabiliyoruz. ANAP grubu adına konuşan Lütfullah Kayalar'ın belirttiği gibi, hükümet, 2022 sayılı yasayla getirilen uygulamaya, sadece bütçe kaynaklarından karşılanan yardımları içermesi, merkeziyetçi ve bürokratik olması bakımından karşı çıkmaktaydı. Fon gibi esnek ve bürokratik olmayan bir mekanizmayla ve vatandaşların hem bağışlarıyla hem de ihtiyaç sahiplerini tespit çalışmalarına katkıda bulunarak destekledikleri yerel vakıflar aracılığıyla işleyen bir sistemin yürürlüğe girmesiyle 2022 sayılı yasanın yürürlükten kaldırılması öngörülmekteydi.[30]

Burada öngörülen, temelde, devlet-vatandaşlık ilişkisinin mantığının yerine geleneksel hayır-hasenat anlayışının konulmasıydı. Bu ikinci anlayışın, aynı tek parti döneminin CHP hükümetleri zamanında olduğu gibi, Türkiye'ye özgü, devlet fonlarıyla özel fonların birbirine karıştığı bir finansman modeli çerçevesinde hayata geçmesi düşünülüyordu. Yaşa, SYDT kanunu tasarısını kapsamlı bir biçimde eleştirdiği konuşmasını bitirirken şöyle demişti:

> Sayın milletvekilleri, getirilen sistem arkaik bir sistemdir, geri bir sistemdir, çağdışıdır ve özellikle demin belirttiğim sebeplerle tehlikelidir. Büyük fakir kitlesinin –böyle bir fakir kitlesinin varlık sebebi ne olursa olsun– devletten yardım alması bizim de arzu ettiğimiz bir hususdur; demin bahsettiğim gibi bunu arzu ediyoruz ve istiyoruz. Ama bunun çağdaş yolları vardır; bu yollara girdiğiniz takdirde parti olarak sizi desteklemeye hazırız.[31]

29 *A.g.e.*, s. 506.
30 *A.g.e.*, s. 511-2.
31 *A.g.e.*, s. 509.

Yaşa'nın eleştirileri ve meclis tartışmasının tamamı, DYP'nin modern yaklaşımıyla ANAP'ın din temelli muhafazakârlığı arasındaki farkı son derece net bir biçimde ortaya koyuyordu. ANAP'ın yaklaşımı, modern bir duyarlıkla ve sosyal vatandaşlık hakkı kavramıyla bağdaşması imkânsız bir yaklaşımdı. Ama "arkaik" olup olmadığı konusu çok da net değildi. Gelişmiş Batı ülkelerinde refah devleti kurumlarının güçlü bir saldırıyla karşı karşıya olduğu, Türkiye'de devletin yaptığı her şeyin mutlaka kötü olması gerektiği inancının yaygınlaştığı, bürokrasinin müstehcen laf muamelesi gördüğü bir ortamda, hangi yaklaşımın daha arkaik göründüğü konusunda kuşkular hasıl olabilirdi. Ama SYDT kanunu, hiç kuşkusuz postmodern neoliberal ortama yakışır bir kanundu.

Haziran ortasında SYDT kanunu meclisten geçip uygulamaya girdiğinde, bazı gazeteler haberi "Laik Zekât: Fakir Fukara Fonu Yasası Yürürlüğe Girdi" şeklinde verdiler.[32] 1990'ların sonuna kadar SYDT Fonu "fak-fuk fon" olarak bilindi, çok da ciddiye alınmadı. Fona aktarılan kamu kaynaklarının, diğer ANAP fonlarının durumundaki gibi, başka amaçlarla kullanılmış olması da ihtimal dahilinde. 1999 depremi ve onun hemen ardından gelen ekonomik krizlerle birlikte, SYDT Fonu ciddi işlev sahibi bir kurum olarak göze çarpmaya başladı. Bu dönemde, Demokratik Sol Parti (DSP) başkanı Bülent Ecevit'in kurduğu koalisyon hükümeti baştaydı ve SYDT Fonu DSP'li devlet bakanı Hasan Gemici'ye bağlıydı. Büyük ölçüde Hasan Gemici'nin kişiliğinden kaynaklanan nedenlerle, Fon saydam ve etkin bir biçimde işliyordu. Marmara depreminden sonra, Dünya Bankası'nın Türkiye'ye kanalize ettiği bir yardım da Fon aracılığıyla dağıtılmış ve Dünya Bankası yetkilileri bu sürecin işleyişinden çok memnun kalmışlardı. Buna dayanarak, 2001 krizinden sonra Banka'nın Türkiye'ye Şartlı Nakit Transferi projesi bağlamında sağladığı kredinin kullanımı da Fona verildi.[33]

Ama bu sırada Fon kendi kaynaklarıyla oldukça önemli miktarda ayni ve nakdi yardım dağıtıyordu. Sistem, doğal olarak, vatandaşlık hakları temelinde çalışan bir sistem değildi. Gene de o günlerde, Fonun modern bir sosyal yardım müessesesine dönüşebileceği umudu çok da temelsiz bir umut gibi görünmüyordu.[34] Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) iktidara gelişiyle birlikte, dönemin muhafazakâr liberal atmosferine uygun, sosyal hak kavramını geri plana iten bir yaklaşımın kurumun işleyişine hâkim olduğunu görüyoruz. Bundan, AKP döneminde sosyal politika konulu başka bir yazıda söz etmek istiyorum.

---

32 *Güneş*, 15.6.1986.

33 Şartlı Nakit Transferi, çocuklu yoksul ailelere, okul öncesi yaştaki çocuklarını aşılatmaları, okul yaşındakileri de düzenli okula göndermeleri koşuluyla, her ay düzenli olarak yapılan yardımları içeren bir uygulama. Uygulamanın en yoksul yüzde 6'lık bir kesime ulaşması hedefleniyor. Yani çok dar kapsamlı bir uygulama. Ayrıca yardım miktarı da çok düşük. Gene de, özellikle kız çocukların okula gönderilmesinde etkili olduğu ve ailelere bir miktar nefes alma imkânı sağladığı söyleniyor. Dolayısıyla, bir Dünya Bankası projesi olmaktan çıkarılıp, bütçeden ayrılan kaynaklarla uygulanan bir hükümet programı olması gayet yararlı olabilir.

34 Hasan Gemici döneminde Fonun işleyişiyle ilgili olarak bkz. Buğra ve Keyder, 2003.

Doğru Yol Partisi ve Yeşil Kart Kanunu

1987 yılında sağlık sektöründe, ANAP hükümetinin büyük bir inançla benimsediği piyasa mantığı doğrultusunda bazı düzenlemelere gidildi. Hastanelerin ticari işletmeler gibi yönetilmesi esasını ve doktorlara hastane kârlarından pay verilmesini sağlayan döner sermaye uygulamasını içeren bu düzenlemelerin sonuçlarından biri, eskiden, gerekli yoksulluk belgesini gösteremeseler dahi, başhekimler ve diğer hastane personeli tarafından rahatça "idare edilen" yoksul hastaların, yoksulluklarını kanıtlayacak belgelerin olmaması durumunda aldıkları sağlık hizmetinin karşılığını ödeme zorunda kalmalarıydı. Bu yeni düzenlemeleri izleyen dönemde, gazetelerde sık sık hastane borcu yüzünden hastanelerde rehin kalan hastalarla veya ailelere verilmeyen cenazelerle ilgili haberlere rastlanmaya başlanmıştı.

ANAP'ın seçimleri kaybetmesi ve DYP-SHP koalisyon hükümetinin başa gelmesinden hemen sonra, bu sorunların çözümüne yönelik çalışmaların başladığı ve bu çalışmaların 18 Haziran 1992'de kabul edilerek 3 Temmuz 1992 tarih ve 21273 sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan "Ödeme gücü olmayan vatandaşların tedavi giderlerinin Yeşil Kart verilerek devlet tarafından karşılanması hakkında kanun"un yürürlüğe girmesine yol açtığını görüyoruz. Kanun, "ödeme gücü olmayan vatandaş" kavramını, "hiçbir sosyal güvenlik kurumunun güvencesi altında bulunmayan ve bu Kanunun öngördüğü usul ve esaslar çerçevesinde belirlenecek aylık geliri veya aile içindeki gelir payı 1475 sayılı İş Kanununa göre belirlenen asgari ücretin vergi ve sosyal primi dışındaki miktarının 1/3'ünden az olan"lar şeklinde tanımlıyordu. Yeşil Kart yatarak tedavi masraflarını karşılıyor, ilaç dahil ayakta tedavi masraflarının SYDT Fonu tarafından karşılanmasını öngörüyordu.

Yasayla ilgili meclis tartışmaları sırasında, muhalefetin hükümete yönelttiği eleştirilerden biri, daha önce vaadedilen şekliyle herkesin sağlık hizmetlerinden parasız yararlanmasını sağlayacak bir genel sağlık sigortası kanunu yerine sadece en yoksul kesime yönelik bu kanunun meclise getirilmesiydi. Mecliste hükümet adına konuşan Sağlık Bakanı Yıldırım Aktuna, buna cevaben, genel sağlık sigortası uygulamasının, 17 Mayıs 1993'te tedrici olarak yürürlüğe gireceğini ve zaman içinde tamamlanacağını, dolayısıyla sadece yoksul kesime yönelik Yeşil Kart kanununun geçici olacağını söylüyordu.[35] Bu ifadeden anlaşıldığı gibi, DYP'nin amaçladığı, her vatandaşın, ihtiyaç tespiti süreçlerinden geçmeksizin sağlık hizmetlerine ulaşabileceği, gerçek anlamda "genel" bir sağlık sistemiydi. İhtiyaç tespitine dayanan Yeşil Kart uygulamasını ise, o güne kadar sürmekte olan onur kırıcı yoksulluk belgesi edinme süreçlerinin veya hastanede boyun bükup yoksulluk kanıtlama çabalarının yerini

35 TBMM Tutanak Dergisi, birleşim 84, oturum 2, 17.6.1992, s. 364.

alacak, onlardan daha formel nitelikli ve sosyal hak kavramıyla bağdaşması daha kolay bir uygulama olarak görüyorlardı. Başka bir deyişle, DYP için Yeşil Kart uygulamasının "muhtaçlara şefkat" kavramından vatandaşlık hakları kavramına geçişin bir aşaması olduğu, ANAP'ın ise bu ayrıma yabancı olduğu söylenebilir.

Meclis tartışmalarında, ANAP muhalefetinin yasayla ilgili tavrının iki ayrı, birbiriyle çelişen görüş içerdiğini söylemek mümkün. Bu görüşlerden biri, piyasaya duyulan mutlak inanç ve güveni yansıtıyordu. Bu bağlamda, "komünist Rusya bile pazar ekonomisini kabul etmeye çalışmaktadır ve dünyada demokratik sistemle idare edilen ülkeler içinde bir tek İngiltere, sağlık hizmetlerini devlet tarafından vermektedir", her yerde "halka sunulan sağlık hizmetlerinin karşılığı şu veya bu şekilde halktan alınmaktadır ve parası olanın ücret ödemesi doğaldır" gibi görüşler öne sürülüyor, sigorta primleri ve cepten ödemelerin yanı sıra fakir fukaranın SYDT gibi mekanizmalar yoluyla destekleneceği bir sistem düşünülüyordu.[36]

Ama bu eleştirileri dile getirenler, aynı anda, ters yönde görüşler de öne sürüyorlar ve yasanın öngördüğü yoksulluk sınırının anlamsız derecede düşük olmasını ve yasa kapsamında ayakta tedavi masraflarının karşılanmamasını hedef alıyorlardı. Yani tasarıyı hazırlayanlar, hem piyasa karşıtı ve gerçekçi olamayan bir yaklaşıma sahip olmakla, hem de yeteri kadar cömert olmamakla suçlanıyorlardı. Öngörülen yoksulluk sınırının düşüklüğü konusunda söylenenler, yoksulluğun anlamı ve boyutları hakkında hiçbir fikri olmayanların bugün hâlâ sosyal yardım önerilerine karşı yönelttikleri eleştirilerin aynısıydı. "Türkiye'de geliri asgari ücretin üçte birinden düşük kaç kişi vardır?", "Eğer böyle insanlar varsa zaten memleket batmış demektir"[37] türü ifadelere karşı, Sağlık Bakanı ortaya gayet net bir tablo koyuyordu. Bakan önce, öngörülen yoksulluk sınırının hanenin toplam gelirinin hanehalkı sayısına bölünerek hesaplandığını hatırlatıyor ve Devlet İstatistik Enstitüsü verilerine göre şehirde yaşayanların yüzde 10'unun, kırsal kesimde ise nüfusun yüzde 26'sının bu sınırın altında gelire sahip olduğunu gösteriyordu. Bu durumda, bütün Türkiye'de toplam on milyon yüz altmış sekiz bin sekiz yüz (10.168.800) kişinin yeşil kart almaya hak kazanacağı ortaya çıkıyordu.[38] Bunun üzerine muhalefet mensupları yeniden gerçekçilik eleştirisine dönüyor ve bu kadar insana hangi kalitede hizmet sunulacağını soruyorlardı. Başka bir çelişki de, mali yük ve gerçekçi olmama eleştirilerinin, Yeşil Kart uygulamasının öngördüğü sevk zincirini, hastanın hastane ve hekim seçme özgürlüğüne bir darbe oluşturduğu yönündeki eleştirilerle birlikte yer almasıydı.[39]

36 *A.g.e.*, s. 369 ve 355.

37 *A.g.e.*, s. 377.

38 *TBMM Tutanak Dergisi*, birleşim 85, oturum 1, s. 13.

Bu tartışmalar sırasında, DYP milletvekili ve eski Sağlık Bakanı Münif İslamoğlu'nun da, yasa tasarının net bir yoksulluk sınırı getirmesini eleştiren konuşmalar yaptığını görüyoruz. İslamoğlu, bir ihtiyaç tespiti getirilmesine karşı çıkmıyor, ama bunun bir gelir düzeyi kıstasına bağlanmasını sakıncalı bularak, vatandaşın yoksul olup olmadığının takdirinin üst düzey yerel idarecilerden oluşan heyetlerin takdirine bırakılmasını öneriyordu. Böyle bir "münevver ve halkı tanıyan" heyetin hata yapmayacağını ve geliri belirlenecek düzeyin biraz üstünde olmakla birlikte ödeme gücü gerçekten kısıtlı kimseleri dışlamayacağına inanıyordu.[40]

İslamoğlu'nun konuyla ilgili meclis konuşmalarında, AP-DYP çizgisinin bazı özelliklerini, ANAP çizgisiyle olan farklarıyla birlikte çok net bir biçimde görebiliyoruz. Bu özelliklerden en önemlisi, yoksullara yönelik sosyal politika uygulamalarında, alçaltıcı ve onur kırıcı ihtiyaç tespiti yöntemlerine karşı mümkün olduğu kadar beyana dayanan, muhtaç kimliğine karşı vatandaş kimliğini ön plana çıkaran yöntemleri tercih etme eğilimi. Buna bağlı olarak da, "gerçek bir ihtiyaç sahibini mağdur etmektense hak etmeyen birine bedava hizmet vermek evladır" anlayışının benimsenmesi. Başka bir özellik ise, mali kaygıların sosyal hakların hayata geçmesini önleyecek ölçüde güçlenmesine karşı çıkış şeklinde kendini gösteriyor. İslamoğlu'nun, kendi Numune Hastanesi başhekimliği sırasında hastaneyi ziyaret eden başbakan Demirel'le aralarında geçen konuşmayı ve onu izleyen süreci nakledişinde, bütün bu özellikleri bulabiliyoruz. Şöyle diyordu İslamoğlu:

> Sayın Demirel'in 1979 senesinde bana verdiği emir şudur: "Fakir olandan, 'ben fakirim' diyenden para alma; Koç bile, 'ben fakirim' derse ondan da para alma". Bunun üzerine biz, tamimizi yaptık ve devlet de batmadı.[41]

İslamoğlu'nun Yeşil Kartı hak etme kıstasıyla ilgili önerileri DYP grubunda da kabul edilmedi ve tasarı, ilk halindeki "ödeme gücü olmayan vatandaş" tanımıyla birlikte yasalaştı. Gene de, Sağlık Bakanı Aktuna'nın ve diğer DYP milletvekillerinin tasarı çerçevesindeki konuşmalarına yansıyan üslup, hak temelli sosyal yardımın devleti batırmayacağı fikrini içeren bir üsluptu ve bu, Cumhuriyet dönemi boyunca başka siyasi akımlar içinde çok rastlanan bir üslup değildi.

Sonuç

Bu makalede, AP-DYP çizgisinin Türkiye sosyal politika tarihi içinde bir istisna teşkil ettiğini söylerken, bunun sağ bir çizgi olmadığını söylemek istemiyo-

39 *TBMM Tutanak Dergisi*, birleşim 84, oturum 2, 17.6.1992, s. 354.

40 *A.g.e.*, s. 378-9.

41 *A.g.e.*, s. 378.

rum.[42] Sağın sosyal politikaya yaklaşımı, kapitalizmin sürdürülebilirliği ve toplumun bütünlüğünün korunması amaçlarına yönelik bir yaklaşım olarak tanımlanabileceği ölçüde, ortada istisnai bir durum yok.

Ama dört Cumhuriyet dönemi yasası etrafında kurulan bu tartışmanın, hem tarihsel hem de kuramsal olarak ilginç olabilecek bazı noktalara işaret ettiğini düşünüyorum. İlk olarak, Türkiye'de sosyal yardım konusundaki görüşlerin, sağ ve sol ayrımlarından bağımsız olarak, yoksullukla mücadelenin "devlet işi" olmadığı yönünde, kökleri tek parti dönemine giden, bir inanç içerdiğini görebiliyoruz. Bu inanç, iki bileşenden oluşan bir fikir temelinde ortaya çıkıyor: Devlet kaynakları yoksullukla mücadeleye yetmez ve yoksulluk ancak ekonomik gelişmeyle ortadan kalkar. İkinci bileşen, yoksulluk sorununun çözümünü aydınlık bir geleceğe havale ederek sosyal yardım mekanizmaları üzerine düşünmeyi reddeden bir tavra zemin hazırlıyor. İlk bileşen ise, vatandaşlık hakkı kavramının sosyal dayanışma kavramıyla ikame edilmesine yol açıyor. Sosyal dayanışmanın İslâmi renklere bürünmesi ise, daha önceki dönemlerde de hissedilmesine rağmen, özellikle 1980 sonrasının muhafazakâr liberal ortamında belirginleşiyor. Böylece, yoksullukla mücadele alanında devlet-vatandaş ilişkisinin mantığını yansıtan girişimler, istisnai bir nitelik kazanıyor.

Bu gözlemleri değerlendirirken, doğal olarak, Türkiye'nin geç sanayileşmiş ve uzun süre köylülüğünü korumuş bir toplum olmasını dikkate alınak gerekiyor. Bu açıdan, makalenin ele aldığı Türkiye örneği, geç sanayileşmiş ülkelerde sosyal politika tarihi ve sosyal politika yaklaşımlarının siyasi duruş farklarını yansıtma biçimleri üzerine yapılan araştırmalara katkıda bulunabilecek nitelikte. Ama böyle bir katkının, sanayileşme süreci içinde köylülüğün korunmasıyla ilgili bir politik seçimin varlığını da dikkate alması gerekli. Kamu kaynaklarının hem miktarı hem de kullanımıyla ilgili bu seçim, ele alınan tarihsel süreçlerin sadece ülkenin dünya kapitalizminin gelişmesi içindeki yerine atıfla açıklanamayacağını gösteriyor. Aksine, köylülükle ilgili seçim, sosyal hakların hayata geçirilemediği bir toplumda, onları ikame eden bir unsur olarak ortaya çıkıyor.

Demirel hükümetlerinin bu seçimin dışında kaldığını söylemek mümkün değil. Ama bu hükümetlerin benimsedikleri toplum projesinin, modern bir sanayi toplumu yönündeki gelişmeyle tanımlandığını söylemek mümkün. Menderes döneminde ise, Türkiye'nin uluslararası işbölümü içindeki tarım ürünleri üreticisi konumunun fazla sorgulanmadığı, dolayısıyla modern bir sanayi toplumuna özgü kurumlar üzerinde fazla düşünülmediği söylenebilir. 1980 sonrasında, piyasa ekonomisine geçişin gerekleri doğrultusunda köylülüğün

42 Ayrıca, bu yazının yayınlanmasının, içinde Süleyman Demirel'e "solu birleştirme" çağrıları yapılan gerçekten akıl ve mantık dışı bir siyasi tartışma ortamına denk gelmiş olmasından duyduğum rahatsızlığı da belirtmek istiyorum. Bu tartışma ortamının mantıksızlığı içinde, yazının Türkiye'deki yoksulluk ve sosyal dışlanma sorunlarının çözümünü Demirel çizgisi içinde aradığını düşünenler bile çıkabilir. Elbette böyle bir şey söz konusu değil.

gözden çıkarılması ise, modern toplum değerlerinin ve kurumlarının sorgulandığı bir uluslararası konjonktürde yer alıyor. Artık kurumsal tahayyülü biçimlendiren, modern sanayi toplumu örneği değil. Bu ortamda İslâmi göndermeler, bir piyasa ekonomisi çerçevesinde toplumun bütünlüğünü koruma çabalarının önemli bir parçası haline geliyorlar.

Demirel hükümetlerini Menderes ve Özal hükümetlerinden ayıran başka bir farkın, genel olarak siyaset anlayışında, özel olarak da sol siyasetle ilişkide ortaya çıktığını söylemek mümkün. Menderes ve Özal dönemlerinin ideolojik ortamları, bir sol alternatifin olabilirliğinin kategorik olarak dışlandığı ortamlar. Demirel'in ise, Tanıl Bora'nın altını çizdiği güçlü anti-komünizmine rağmen, solla birlikte siyaset yapma gereğini, belki de siyasi kariyerinin belirlendiği dönemin özelliklerine bağlı olarak, kabul ettiği söylenebilir. Türkiye'de sol, hak temelli yoksullukla mücadele yöntemlerini benimseyen bir sosyal politika yaklaşımına fazla ilgi göstermemiş bile olsa, bu tür yaklaşımların sol bir alternatifin varlığının kabulüyle bağlantılı olarak gündeme geldikleri düşünülebilir.

Bu makalenin amacı, sadece, Türk sağı içinde, yoksullukla mücadele yöntemleri bağlamında ortaya çıkan farklara işaret etmekti. Dolayısıyla makale, yukarıdaki açıklayıcı gözlemleri geliştirmek amacını gütmüyordu. Ama bu gözlemler, belki, sağ içindeki farklılaşmalarla ilgili başka hipotezler üretilmesine yardımcı olabilirler.

KAYNAKÇA

Akşit, Bahattin (1999) "Cumhuriyet Döneminde Türkiye Köylerindeki Dönüşümler", O. Baydar (der.), *75 Yılda Köylerden Şehirlere* içinde, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 173-186.

Avcıoğlu, Doğan (1973) *Türkiye'nin Düzeni*, c. 1, İstanbul: Cem Yayınları.

Berkes, Niyazi (1997) *Unutulan Yıllar*, yayına hazırlayan R. Sezer, İstanbul: İletişim.

Bora, Tanıl (2005) "Adnan Menderes", "Süleyman Demirel", "Turgut Özal", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, c. 7, *Liberalizm* içinde, İstanbul: İletişim, 482-507, 550-583, 589-601.

Buğra, Ayşe (2000) "Türkiye'nin Ahlaksız Konut Ekonomisi", *Devlet Piyasa Karşıtlığının Ötesinde* içinde, İstanbul: İletişim, 97-128.

— (2001) "Kriz Karşısında Türkiye'nin Geleneksel Refah Rejimi", *Toplum ve Bilim*, no. 89, Yaz, 22-30.

— (2003-04) "Devletçi Dönemde Yoksulluğa Bakış ve Sosyal Politika", *Toplum ve Bilim*, no. 99, Kış, 75-97.

Buğra, Ayşe ve Çağlar Keyder (2003) *Yeni Yoksulluk ve Türkiye'nin Değişen Refah Rejimi*, Ankara: UNDP.

Dağlı, N. ve B. Aktürk (der.) (1988) "Birinci Demirel Hükümeti Programı", *Hükümetler ve Programları 1920-1960*, c.2 içinde, Ankara: TBMM Basımevi, 91-129 (115).

Fındıkoğlu, Z. F. (1948) "Sosyalizm ve İçtimai Siyaset", *İçtimai Siyaset Konferansları*, 1, 106-125.

Hayek, F. von (1948) "Individualism: True and False", F. von Hayek, *Individualism and Economic Order* içinde, Chicago: The University of Chicago Press, 1-32.

— (1960) *The Constitution of Liberty*, Londra: Routledge.

Işık, Oğuz ve M. Pınarcıoğlu (2001) *Nöbetleşe Yoksulluk: Sultanbeyli Örneği*, İstanbul: İletişim.

Kaldor, Nicholas (1981-82) "Türk Vergi Sistemi Üzerine Rapor", *Toplum ve Bilim*, no. 15-16, Sonbahar-Kış, 94-115.

Karaömerlioğlu, M. Asım (2000) "Elite Perceptions of Land Reform in Early Republican Turkey", *Peasant Studies*, 27(3), April, 115-141.

Nalbantoğlu, R. (1948) "Türkiye'de Ziraat İşçilerinin Durumu", *İçtimai Siyaset Konferansları*, 1, 16-31.

Önder, İ. (1981-82) "Nicholas Kaldor", *Toplum ve Bilim*, no. 15-16, Sonbahar-Kış, 90-93.

Owen, Roger ve Şevket Pamuk (1998) *A History of Middle East Economies in the Twentieth Century*, Londra: I.B.Tauris.

Talas, Cahit (1955) "Sosyal Güvenlik Meselemiz", *İçtimai Siyaset Konferansları*, 7, 84-99.

Tekeli, E. (1960) "En Az Geçim İndirimi ve Aile Tahsilatı", *İçtimai Siyaset Konferansları*, 9-10-11, 84-94.

Tocqueville, A. de (1997) *Memoir on Pauperism*, yayına hazırlayan G. Himmelfarb, Chicago: Ivan R. Dee.

Weddigen, W. (1951) "Liberalizm ve Sosyalizm", *İçtimai Siyaset Konferansları*, 4, 67-77.

World Bank (2001) *World Development Report 2000/2001*, New York: Oxford University Press.

Sosyal demokrat liberalizm ya da liberal sosyal demokrasi: AB çalışma ilişkilerinde Üçüncü Yol modeli*

*Taner Akan***

Bu yazıda, sosyalist ideallerin politik mücadele yoluyla elde edilebileceğini öngören sosyal demokrat modelin çalışma ilişkileri projesinin Üçüncü Yol söylemleriyle birlikte yaşadığı dejenerasyonun tartışılması amaçlanmaktadır. Amaç, eylem ve söylem üçgeninde ulaşılabilir bir *orijinalliğe* sahip olan sosyalizm, sosyal demokrat öngörülerle revize edilerek politik katılım yoluyla pratiğe geçirilmek istenmiştir. Bu anlamda sosyal demokrasi reformist bir yaklaşımı benimsemiştir. Ancak, sosyal demokrasinin 19. yüzyılın sonlarından günümüze değin yaşadığı serüven ele alındığında sosyal demokrasinin dönüştürmeyi amaçladığı kapitalist sistem tarafından dönüştürüldüğü gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu dönüştürülme süreci, günümüzde, sosyal demokrasinin reformist öngörülerden uzaklaşarak *Üçüncü Yol* söylemleriyle sıradanlaş(tırıl)ması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Çalışma ilişkileri açısından, sosyal demokrat partiler ve sendikalar arasında tecessüm eden bu süreçte, gerek finansal gerekse politik anlamda sendikaların desteğiyle var olan sosyal demokrat hareket günümüzde daha geniş bir seçmen tabanını hedefleyen pragmatist/popülist stratejiler üretmekte ve bu stratejiler sendikal hareketin ve dolayısıyla işçi sınıfının çıkarlarını ikincilleştiren/marjinalleştiren bir görünüm kazanmaktadır.

Sosyal demokrasi kökeni itibariyle sosyalist paradigmalar üzerinde temellenmektedir. Her ne kadar sosyalizmin temel değerlerinin önemli ölçüde revize edilmesini öngörse de sosyal demokrat hareketin ideolojik arka planı sosyalizmden geçmektedir (Rosselli, 1994:17-32; Berman, 2003). Bu anlamda sosyal

(*) Çalışmaya eleştirileriyle katkıda bulunan saygıdeğer hocalarım Ahmet Selamoğlu ve Kuvvet Lordoğlu'na, kaynaklara ulaşmamda yardımlarını esirgemeyen Fehmi Uysal ve Lokman Keleş'e, ayrıca eleştirileriyle ufkumu açan çalışmanın hakemine ve yayın kuruluna teşekkür ederim.

(**) Kocaeli Üniversitesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü.

demokrat hareketin çalışma ilişkileri pratiğinin analiz edilebilmesi sosyalizmin çalışma ilişkileri paradigmasının anlaşılmasını gerektirmektedir. Diğer taraftan sosyal demokrasinin, Üçüncü Yol söylemleriyle birlikte, yaşadığı dejenerasyonun daha liberal bir eksene doğru yönelimi sonucunda gerçekleştiği veri alınırsa liberal çalışma ilişkileri projesinin de kavranılması sosyal demokrasinin sosyalizm ve liberalizm arasında yaşadığı gidiş-gelişleri keşfetmeyi kolaylaştıracaktır. Nihayet Üçüncü Yol'un çalışma ilişkileri yaklaşımının analizi sosyal demokrasinin, çalışma ilişkileri alanında, reformist amaçlarla çıktığı yolda yaşadığı asimilasyon sürecini resmetmeyi mümkün kılacaktır. Çalışma kapsamında, kavramsal/düşünsel düzeyde yapılacak bu değerlendirmeler makro ölçekte AB, mikro ölçekte ise İngiltere ve Almanya ekseninde somutlaştırılmaktadır. AB, bir yandan üye ülkelerin karar mekanizmalarında rol oynadığı kurumsal bir geri besleme mekanizması, diğer yandan da ürettiği politikalarla münferit ülkelerin çalışma ilişkilerinde etkili olan bir aktör olarak ele alınmaktadır. Sosyal demokrasinin beşiği olarak kabul edilen Almanya, sosyal demokrasideki çözülmenin durum analizi, İngiltere ise liberal plüralist yaklaşımın kemikleştiği Thatcher dönemi sonrası, Blair hükümeti ve AB direktiflerinin yarattığı reelpolitikte, nisbi düzeyde de olsa, liberalizmin çözülmesi (sosyal demokratlaşması) açısından ele alınacaktır. Sonuç olarak Üçüncü Yol'un, AB şemsiyesi altında üye ülkeler (Almanya ve İngiltere) ekseninde, liberalizmin sosyal demokrasiye, sosyal demokrasinin liberalizme yakınsamasını gündeme getirip getirmediği tartışılmaktadır.

Devrim için varoluş: Sosyalist *çalışma ilişkileri*

Bağımlı çalışmanın reddi üzerine kurulan sosyalizm ile çalışma ilişkileri kavramlarının birarada kullanılması çelişkili gibi görünse de, sosyalist idealler açısından işçi sınıfının sermayeyi elimine etmesini sağlayacak devrimsel zeminin tesis edilmesi amacına yönelen bir çalışma ilişkileri projesinin geliştirilebileceği öne sürülmektedir (Hyman, 1990). Üretim ilişkilerinde sınıfsal mücadeleye dayanan bir *çatışma* kültürünün hâkim olduğu bu projeye göre çalışma ilişkileri ortamında dengeye ve uzlaşıya yer yoktur. Üretim ilişkileri emeği alınıp satılan bir mal olarak gören sermayenin emek üzerindeki tahakküm gücüne dayanan bir kontrol mekanizması yaratmaktadır. Sermaye mobil olabilir ancak işçiler (tüm işgücü) mobil olamaz dolayısıyla yedek işçi ordusu yaratacağı arz fazlası nedeniyle işverenlerin kontrol kabiliyetini artırırken, işverenler sahip oldukları mobilite vasıtasıyla işçilerin karşı manevralarını elimine edebilmektedirler. Çalışma ilişkilerinde devletin geliştirdiği formel düzenlemeler işçileri kontrol etmenin araçlarıdır, dolayısıyla devletin işçi sınıfı lehine geliştirdiği düzenlemeler de kapitalist sistemin devamını sağlamayı hedeflemektedir. Devletin temel amacı ekonomik istikrardır ve devlet, özellikle, kriz dönemlerinde

emek üzerinden politikalar üreterek ekonomik gelişmeyi sürdürmeyi amaçlamaktadır. Sonuçta, devletin benimsediği bu politikalar işveren yanlısı bir sosyo-ekonomik yapılanmayı ortaya çıkarmaktadır.

Sendikalar kolektif mücadele aracı olarak sosyalist çalışma ilişkileri anlayışının odağında yer almaktadır. Çünkü, işverenler münferit işçiler üzerinde karşı konulmaz bir kontrol gücüne sahiptir ve bu kontrol gücü ancak işçilerin kolektif bilinçlerinin yansıması olan sendikalar vasıtasıyla aşılabilir. Przeworski'nin de vurguladığı gibi sınıf çatışması kolektif bir olgudur ve ancak kolektif örgütler vasıtasıyla anlam kazanabilir (1986: 20). Bununla birlikte sendikalar, sadece üyelerinin ekonomik hedefleriyle (ekonomizm) sınırlı kalmamalı, sosyo-ekonomik ve politik güç dengelerinde inisiyatif üstlenmelidir. Diğer bir anlatımla sendikalar sosyalizmde ancak sosyal değişim hedefini benimsedikleri ölçüde kabul görmektedirler. Sendikaların sosyal değişimi sağlama aracı olarak grevler ve diğer militan eylemler kaçınılmaz ve esastır. Sendikalar farklı örgütsel çıkarları nedeniyle kendi aralarında çatışmamalı, aksine bütünleşerek yarattıkları sinerjiyi kapitalizme karşı kullanmasını bilmelidirler. Sendikaların sosyal değişimi sağlamasının yegâne vasıtası politik gücü ele geçirmektir. Bu amaçla kurulan sosyalist partiler siyasal mücadeleyi sosyalist bir toplumsal yapıyı gerçekleştirmek için bir araç olarak görmelidir. Ve sendikalar ile sosyalist partiler arasındaki etkileşim de bu amaç çerçevesinde şekillenmeli, münferit çıkarlara dayanan politik patronaj niteliği kazanmamalıdır. Diğer taraftan İnsel'in tanımlamalarından (2002) yola çıkılarak sendikaların ve sosyalist partilerin radikalliği esas alması gerektiği, diğer bir anlatımla politikayı bir sembol olarak görerek tavizsiz bir karşıduruş mücadelesi vermelerinin kaçınılmaz olduğu ifade edilebilir. Buradaki asıl amaç kendi varoluşlarını (sembolik anlamda) sürdürmek değil asıl hedeflerini gerçekleştirmek için kapitalizm (kurulu düzen) içerisinde asimile olmadan hareket etmeleridir. Zira, asıl hedefinden sapan bir özkuruluş otoriteyi amaçsallaştıracaktır.

Sosyalist çalışma ilişkileri doktriner anlamda ulaşılabilir bir ekonomi-politik öngörmektedir.[1] Devrime odaklanan bir yaklaşımla sendikaların kolektif yapılanmalar olarak politik gücü ele geçirme hedefi ve toplumsal mobilizasyonun sağlanması için grevlerin kaçınılmazlığı, sendika-parti etkileşiminin söz konusu toplumsal mobilizasyonda temellenmesi vb. kapitalist üretim ilişkilerini dönüştürebilecek radikal bir yetkinliği gündeme getirmektedir. Çalışma kapsamında sosyalist doktrindeki bu *orijinalliğin* sosyal demokrat modelle birlikte dejenere edilerek tutarsızlaştırıldığı öne sürülmektedir.[2] Bu anlamda, aşağıda

1 Sosyalist öngörülerin ulaşılabilirliğinden kasıt 'iyi' veya 'kötü' olmaları değil, sınıfsız bir toplumsal yapıya geçişi sağlayacak derecede yetkin bileşenlere sahip olmalarıdır. Aynı şekilde, aşağıda tartışılan, liberalizmin tutarlılığından kasıt da liberal öngörülerin işveren çıkarlarının maksimize edilmesini sağlayacak yetkin bir orijinalliğe sahip olmalarıdır.

2 Söz konusu dejenerasyon sosyalizmin doktriner niteliğinde değil sosyal demokrasinin reformist yaklaşımında gerçekleşmektedir.

sosyalist çalışma ilişkilerinde teorik anlamda varolan bu *yetkinliğin* sosyal demokrat ve Üçüncü Yol modelleriyle yaşadığı *yetkinsizliğe* dönüşüm süreci tartışılmaktadır.

Serbest sözleşmeye ve 'örgütsüzlüğe' dayalı kuralsızlık

Sosyalizmde bireysel özgürlük, sınıfsal ayrım temelinde 'toplumla birlikte', liberalizmde ise 'topluma rağmen' vardır (McLaverty, 2005). Bu anlamda, 'topluluğa dayanan' sosyalist çalışma ilişkileri anlayışının aksine birey üzerinde temellenen liberal çalışma ilişkileri tarihsel süreçte yine bireysel mülkiyete dayanan kapitalist ekonomik sistemlerle varlığını sürdürmüştür. Bireysellik ölçeğinde insanların birbirinden izole edildiği atomistik bir yaklaşımı benimseyen liberalizm, çalışma ilişkileri ekseninde de işveren ve işçiler arasında 'serbest sözleşmeye' dayalı örgütsüz bir yapılanmayı öngörmektedir. Liberal dogmalara göre organize olma (sendikalar şeklinde) doğal dengeyi bozacak ve organize olanlar (işçiler) lehine bir çıkar ortamı yaratacaktır. Bu anlamda, liberalizm demokrasiden önce gelir (Arblaster, 1984: 15-84). Diğer bir anlatımla demokrasi bireysel (sermaye) çıkarlara hizmet ettiği ölçüde faydalıdır ve örgütsel müdahaleler demokrasinin marjinalleşmesini gündeme getirmektedir. Dolayısıyla sendikaların örgütsel yapılar olarak mikro (işyeri) ve makro (siyasal) ölçekte işçi çıkarlarını savunmaları rekabetin düzenli işleyişini sekteye uğratarak ekonomik verimliliği düşürecektir (Roper, 2004: 66-68). Bununla birlikte işçilerin, bireysel ölçekte, işyerinin kârını/verimliliğini artırmayı amaçlayan girişimleri olumlu karşılanmaktadır. Liberalizme göre devlet, toplumsal olanın bir komplosudur ve piyasa mekanizmasının (işçi-işveren ilişkilerinin) işleyişine müdahale etmeden yalnızca adalet, güvenlik gibi faaliyetlerle bireysel teşebbüsün manevra alanını beslemekle görevlidir.

Oyunun mantığının (serbest rekabetin) adil olabileceğini ancak oyunun (rekabetin) sonuçlarının adil olmasının söz konusu olamayacağını öngören liberal ideolojide sosyal adaletin bir serap olduğu vurgulanmaktadır. Buna göre birey her anlamda toplumdan önce gelir. Toplumsal ilerlemenin kaynağı bireysel özgürlük ve bu özgürlüğün güdülediği yaratıcılıktır. Bu anlayışın pratik yansıması olarak liberal çalışma ilişkileri şirketlerin (sermayenin) hareket kabiliyetini maksimize etmeyi amaçlayan kuralsız/esnek bir işgücü piyasasını öngörmektedir. Şirket hedeflerinin konjonktürel gelişmelere bağlı olarak revize edildiği liberal modelde emek faktörü, diğer üretim faktörleri gibi, bir rekabet/maliyet unsurudur ve maliyetine/verimliliğine bağlı olarak miktarı artırılmalı veya azaltılmalıdır. Değer bilincinin olmadığı bu sistemde işveren bir homo economicus'tur, diğer bir anlatımla işyerinde asıl amacı kârını maksimize etmektir ve işçilerin ücret ve çalışma standartları emeklerini arz ettirecek (geçimlik) düzeyi aşmamalıdır.

Sosyalizm gibi liberalizm de kâdim bir ideolojik arka plana sahiptir ve doktriner anlamda ulaşılabilir bir ekonomi-politik yapı öngörmektedir. Sermayenin (işverenlerin) hedeflerinin gerçekleştirilmesine odaklanan bir çalışma ilişkileri pratiği kapitalist bir ekonomi-politikte; bireysellik, girişim özgürlüğü, devletin müdahalesizliği ve örgütsüzlük parametreleri ekseninde ulaşılabilir bir yapılanma olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim günümüzde liberalizmin küreselleşme ile birlikte, işçi sınıfına rağmen, derinleştiği görülmektedir.

Reformizmden politik patronaja: Sosyal demokrat çalışma ilişkileri

19. yüzyılın sonlarında sosyalizmi benimseyen akımların karşılaştığı üç temel ikilem bulunmaktaydı (Przeworski, 1986: 3); (i) sosyalist bir toplumsal yapıya dönüşümün kapitalist toplumun içinden mi dışından mı gerçekleştirileceği (ii) bu dönüşümün işçi sınıfı üzerinde mi temelleneceği yoksa çok sınıflı veya sınıfsız bir toplumsal tabana mı dayandırılacağı (iii) kısmi reformlarla kapitalist sistemin evcilleştirilmesi mi sağlanacak veya, tam aksine, kapitalizmin bütünüyle yıkılması mı hedeflenecek? Sosyal demokrasiyi savunan partilerin tercihi kapitalist sistemin, nihâi olarak devrimi hedefleyen, politik bir mücadele ile içerden dönüştürülmesi şeklinde olmuştur. Sosyal demokrat partiler, bu tercihlerini gerçekleştirme sürecinde, sınıfsal bir kimlikle varolmuşlardır ve sosyal demokratik mücadelenin başat aktörleri işçi sınıfı ve sendikalardır. Başlangıç döneminde, ilk enternasyonal toplantısında, kapitalist toplumun bütünüyle dönüştürülmesi ve işçi sınıfının özgürlüğünün sağlanması ana strateji olarak benimsenmiştir. Sömürünün, sınıfsal toplumsal yapının, tüm ekonomik ve politik eşitsizliklerin ortadan kaldırılması hedeflenmiştir. Ve bu hedeflerin ancak aktif politik mücadele ile elde edilebileceği öngörülmüştür (Przeworski, 1984: 29). Bu dönemde sosyal demokrasi, sınıf mücadelesi prensibine dayalı politik mücadele vasıtasıyla kapitalist toplumu dönüştürmeyi amaçlayan partilerin ideolojisi olarak algılanmakta ve demokratik/parlamenter sosyalizm olarak adlandırılmaktadır (Newman ve Zoysa, 2001: 22). Bu anlamda sosyal demokrasi 19. yüzyılın başlarından 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar, sosyalist partilerin henüz iktidar olmadıkları bir dönemde, reformist bir duruşu simgelemektedir.

Kapitalizmi *kapitalizmin içinden* dönüştürmek reformist olduğu kadar pragmatist bir duruşu da simgelemektedir. Sosyal demokrat hareketin çıkışı itibarıyla böyle keskin bir ayrımdan bahsetmek mümkün olmasa da 20. yüzyılın ortalarına doğru yaşanan gelişmeler reformizmin sosyal demokrat hareketin kapitalizmi dönüştürecek politik bir karşıduruşa sahip olmasını değil radikallikten uzaklaşarak kapitalist sisteme entegrasyonunu sağladığını göstermektedir. Bu uzaklaşış sosyal demokrat partilerin kapitalist sistem içerisinde varlıklarını muhafaza etmelerini sağlayacak argümanları geliştirmeleri anlamında

pragmatizme dönüşmektedir. Söz konusu uzaklaşmanın ilk işaretleri bugünkü anlamda sosyal demokrasinin olgunlaştığı İkinci Dünya Savaşı öncesi süreçte sosyal demokrat partilerin politik stratejilerinde kendini göstermektedir. İki savaş arası dönemde sosyal demokrat partilerin temel stratejileri (i) politik gücün kazanımında şiddetin kullanımının açıkça reddedilmesi (ii) sosyalizmin parlamenter demokrasiden ayrılamaz bir sosyal ideal olarak tanımlanması (iii) üretim araçlarında kamusal mülkiyetin terkedilerek kamu ve özel sektörün birlikte varolduğu karma ekonomik sistemin benimsenmesi, ve (iv) komünizmin bütünüyle reddedilmesi üzerinde odaklanmaktadır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ön plana çıkan Keynesyen ekonomi politikaları ve fordist üretim biçimi sosyal demokratik partiler açısından işçi sınıfının sektörel çıkarlarıyla (daha yüksek ücretler ve nitelikli çalışma koşulları, tam istihdam ve sendikaların rollerinin güçlenmesi) ulusal çıkarlar (refah devleti, tam istihdam ve ekonomik büyüme) arasında politik patronaj ekseninde bir yakınsamayı beraberinde getirmiştir. Elverişli bir ekonomi-politik altyapının mevcut olduğu, İkinci Dünya Savaşı'ndan 70'li yılların sonuna kadar geçen bu süreçte, sosyal demokrat partiler sendikalarla formel/enformel olarak ilişkilerini sürdürerek seçmen kitlesi anlamında büyük oranda işçi sınıfının partisi olma özelliklerini devam ettirmişlerdir. Devrimci stratejiyi benimseyen radikal sol partilerin (rakip olarak) yer almaması sosyal demokrat partileri politik yelpazenin sol eksenini domine etmelerini sağlamış ve sosyal demokrat partilere sınıflar arası uzlaşmaya dayalı bir politik yönetim felsefesi hâkim olmuştur. Korporatist yapılarda simgeleşen uzlaşma kültürü sınıfsal yapılar arasında karşılıklı olarak *ekonomik çıkar* temelli bir dinginliği gündeme getirmiştir. Daha net bir anlatımla korporatizm kültürü sınıflar arası *çatışmanın kurumsallaşmasını* temin etmiş, söz konusu kurumsallaşma da politik patronaj ekseninde kapitalizmin sürekliliğini sağlamıştır.

Sosyal demokrasinin çalışma ilişkileri politikaları korporatizm, tam istihdam ve eşitlikçi bir ücret politikasına dayanmaktadır. Refah devleti politikalarının ortaya çıkardığı sosyal güvenlik hakkı, işsizlik sigortası sistemleri de tamamlayıcı mekanizmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Korporatist politikaların temel amacı ücretlerin ve çalışma koşullarının ulusal makro ekonomi politikalarına ve işverenlerin maliyetlerine göre düzenlenmesini (*wage restraint*) sağlamaktır. Merkezî düzeyde işçi ve işveren konfederasyonları ve devlet kurumları arasında gerçekleştirilen toplu pazarlık düzenlemeleriyle sağlanan korporatist kurumsallaşma pratikte sendikaların militan niteliğini bastırma aracı olarak işlev görmüştür. Ekonomik büyüme oranlarının yüzyılın en yüksek düzeylerinde seyrettiği İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde uygulanan talep yönlü (Keynesyen) ekonomi politikaları, 1980 sonrası döneme göre ücretlerin nisbeten daha yüksek düzeylerde seyretmesini sağlamıştır. Tam istihdam politikası ise savaş sonrası dönemde yüksek ekonomik büyüme oranlarına bağlı olarak

sosyal demokrat hükümetlerin en önemli politik patronaj aracı olmuştur (Moene ve Wallerstein, 1999: 231-60; Glyn, 1998). Sosyal demokrat çalışma ilişkileri pratiğinde örgütlülük (devlet, işveren ve işçi kesimlerinin) korporatist politikaların işlevselleştirilmesinde başat rolü oynamaktadır. Bankaların da işletmelere uzun vadeli kredi sağladığı bu pratikte uzlaşma kültürünün getirdiği, istikrar ve dengeye dayanan bir yapılanma söz konusudur. Sendikalar ve sosyal demokrat partiler arasında sosyal demokrat partilerin sendikaları politik patronaj aracı olarak kullandığı; bunun karşılığında sendikaların da kendi varlıklarını devam ettirebilecekleri ve sendikal örgütlenmeye karşı tavizkâr olmasa da en azından düşman olmayan bir ekonomi-politik yapı garantisi aldığı bir tür *politik alışveriş* (political exchange) mevcut olmuştur. Sendikaların bu yamalı garantiyi alabilmesinin arkasında, 70'li yılların sonlarına kadar nisbeten yüksek düzeylerde seyreden bir sendikal yoğunluk oranının var olması ve bunun sonucu olarak da örgütlü işçi sınıfının önemli bir seçmen kitlesi oluşturması gerçeği yatmaktadır (Howell, 2000: 28-29).

Sosyal demokrasi bir kitle ideolojisi olmanın ötesinde 'kitlelerin ideolojisi' olma niteliğini taşımaktadır. Diğer bir anlatımla sosyal demokrasi işçi sınıfının/sendikaların varlığıyla anlam kazanmış ve 1960'lı yıllara kadar da bu eksende varlığını devam ettirmiştir. Ancak 70'li yılların başlarından itibaren sendikal yoğunluk oranlarının düşmesi ve işçi sınıfının seçmen kitlesi içindeki ağırlığının azalması sosyal demokrat partilerin, işçi sınıfına ilişkin, politik stratejilerini toleranstan pasifizasyona dönüştürmelerini gündeme getirmiştir. Sosyalist öngörülerdeki politikanın araçsal olması gerektiğine ilişkin yargı sosyal demokraside tam tersi bir nitelik kazanmış ve amaçsallaşmıştır. Sendikalar ve politik partiler arasında sosyal dönüşüm amacıyla var olması gereken dinamik işbirliği her iki kesimin de çıkarlarının gözetildiği bir patronaj ilişkisine dönüşmüştür. Sosyal demokrat hareket ortaya çıkış amacı olan reformizden saparak, kapitalizmin daha iyi işlemesini sağlamaya yönelik marjinal bir akıma dönüşmüştür. Benzeri bir yaklaşımla sendikalar da sosyal dönüşüm hedefinden saparak üyelerinin çıkarlarını maksimize etmeye yönelen dar bir manevra alanına sıkışıp kalmışlardır (Kitschelt, 1999). Ancak, sendikaların üyelerinin (ekonomik) çıkarlarını önceleyen pragmatist/marjinal yaklaşımları 1980 sonrası süreçte politik patronaj güçlerinin kaybolmasıyla yine kendilerinin marjinalleşmesini gündeme getirmiştir. Korporatizm, sermaye ve emek arasında bir uzlaşı ortamı yaratarak emeğin mücadeleci niteliğinin kontrolünün sağlandığı bir yapıya dönüşmüş ve sosyalizmde sendikaların varoluş nedenleri olan çatışma ve direniş parametrelerinin dejenerasyonunu sağlamıştır.

Diğer taraftan sosyal demokratik ekonomi-politiğin çekirdeğini oluşturan Keynesyen ekonomi politikasında var olan müdahalecilik anlayışı doktriner değil pragmatist bir nitelik taşımakta ve kapitalist ekonominin sürekliliğine odaklanmaktadır. Alman başbakanı Schmidt'in "bugünkü işletmelerin kârları

yarının yatırımları, yarının yatırımları da öbürgünün istihdamı olacaktır" (aktaran Przeworski, 1984: 43; *Le Monde*, 6 Temmuz 1976) şeklindeki söyleminde net olarak görülen sosyal demokrat partilerin sermaye yaklaşımı da Keynes'in amacıyla örtüşmektedir. Bu anlayışa göre kapitalizmin krizi hem sermayenin hem de işçi sınıfının zararına olacaktır. Adil bir gelir dağılımının sağlanabilmesi için öncelikle dağıtılacak ekonomik birikimin/ekonomik büyümenin yaratılması gerekmektedir. Dolayısıyla işverenlerin hedeflerinin veri alınarak işçilerin beklentilerinin karşılanması şeklinde reformizden uzak tolere edici bir politik yaklaşım benimsenmiştir. Sonuçta sosyal demokrat partilerle sendikalar arasında 'ideolojik' eksenden uzak 'pragmatist' bir etkileşim süreci işlerlik kazanmış ve bu süreç kapitalist ekonominin konjonktürel döngüsüne göre şekillenerek 'Üçüncü Yol' halini almıştır.

Marjinalleşmenin zirve noktası: Üçüncü Yol

1980'li yılların başlarından itibaren yaşanan stagflasyon kriziyle birlikte (i) Keynesyen ekonomi politikalarının monetarist (arz yönlü) ekonomi politikalarıyla ikame edilmesi (ii) fordist üretim sisteminin yerini post-fordist (esnek) üretim sistemine bırakması (iii) beyaz yakalı (çekirdek) işgücünün yoğun olarak çalıştığı hizmet sektörünün ön plana çıkmasıyla mavi yakalı (çevre) işgücünün yoğunluğunun azalması (iv) ekonomik durgunlukla birlikte (yaşlılık oranının artışı, işsizlik ve ekonomik büyümenin yavaşlaması nedeniyle) refah devletinde ortaya çıkan kriz (v) uluslararası rekabetin yoğunlaşması sonucunda işletme ölçeğinde gerçekleştirilen desantralize toplu pazarlıkların artması ve korporatizmin marjinalleşmesi gibi nedenlerden dolayı sosyal demokratik çalışma ilişkilerinin nirengi noktasını oluşturan ekonomi-politik yapı önemli ölçüde değişmiştir. Bu süreçte sendikal temsilin daralması sendikalarla sosyal demokrat partiler arasında var olan politik patronaj ilişkilerini de önemli derecede sarsmıştır. (Mavi yakalı) işçi sınıfının sosyal demokrat seçmen tabanında ağırlığını yitirmesiyle birlikte maaşlı çalışan orta sınıfın seçmen tabanındaki ağırlığı 60'lı yıllardan 90'lı yıllara doğru yaklaşık iki kat artmıştır (bknz. şekil 1). Şekil 2'de de görüldüğü gibi 1980 sonrası süreçte sosyal demokrat partilerin oy oranlarında bir düşüş gözlemlenmemektedir. Bu anlamda azalan sendikal yoğunluğa rağmen sosyal demokrat oy potansiyelinin artması seçmen tabanının sınıfsal yapısının değil (Andersen, 1999) kompozisyonunun değiştiğini ortaya koyan önemli bir gösterge olarak karşımıza çıkmaktadır (Piazza, 2001). Çoğunluğu iyi eğitimli ve beyaz yakalı olan maaşlı orta sınıfın en önemli özelliği *bireyselliktir* (me-istisizm). Diğer bir anlatımla kitle kültürüne bağlı olan mavi yakalı işçilerin aksine bireysel hedeflere odaklı kültürel bir liberalizm, heterojen bir yapıya sahip olan, maaşlı orta sınıfın homojenitesini sağlamaktadır.

ŞEKİL 1
Sosyal Demokrat Partilerin Seçmen Altyapısı

	Danimarka		*Avusturya*		*Almanya*	
	1966	*1987*	*1969*	*1995*	*1967*	*1994*
İşçiler (mavi yakalı)	72	50	68	39	61	43
Maaşlı orta sınıf*	23	46	25	50	32	46
Kendi namına çalışanlar	5	4	7	4	8	5
	Norveç		*İsveç*		*İngiltere*	
	1965	*1989*	*1960*	*1994*	*1966*	*1992*
İşçiler (mavi yakalı)	64	48	76	52	81	63
Maaşlı orta sınıf	22	37	18	43	19	37
Kendi namına çalışanlar	14	15	4	4		

(*) Maaşlı orta sınıf; memurları, kamu ve özel sektörde çalışan işçi ve orta düzey yöneticileri, ve maaşlı olarak entelektüel mesleklerde çalışanları kapsamaktadır.
Kaynak: Moschonas, 2002: 112.

Deproletarizasyonun ön plana çıktığı bu süreçte sosyal demokrat partilerin politik stratejisi farklı sosyo-kültürel yapılara sahip olan mavi yakalı işçi sınıfıyla maaşlı orta sınıfın beklentilerini uzlaştırmak şeklindedir. Bu uzlaşının sağlanması, çalışma ilişkileri açısından, bireysellikle örgütlülüğün dengelenmesini gündeme getirmektedir. Söz konusu dengenin sağlanması sosyal demokrat politikalarda temel olarak dört alanda yeniden yapılanmayı ön plana çıkarmıştır; i) refah devleti politikalarının sınırlarına ulaşması ve reformasyonu ii) işgücü maliyetlerinin azaltılarak rekabet edilebilirliğin artırılması iii) istihdamın artırılması amacıyla işgücü piyasasında koruyucu önlemlerin esnekleştirilmesi iv) tüm bu politikaların ve seçmen tabanında ağırlığı devam eden işçi sınıfının, politik patronaj adına, gözardı edilmemesi (Ebbinghaus, 1999: 23). Bütün bu yeniden yapılanma süreci 21. yüzyılın başlarında Üçüncü Yol söylemleriyle meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Daha açık bir anlatımla, çalışma ilişkileri bağlamında Üçüncü Yol projesi, sosyal piyasa ekonomilerinin İkinci Dünya Savaşı sonrasında varolan temel karakteristiklerinin küreselleşme ile ortaya çıkan yeni ekonomi-politiğe uyarlanmasını kavramsallaştıran bir model olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu uyarlanış ekonomi-politik eksende arz yanlı bir yaklaşımla istihdamı ve yatırımı, aktif ve pasif işgücü piyasası politikalarını, sosyal politika-makro ekonomik istikrar dengesini, optimal vergi ve gelir dağılımı politikalarını uzlaştıran stratejiler şeklinde ön plana çıkmaktadır (Keaney, 2004; Arestis ve Sawyer, 2001). Üçüncü Yol'un sosyal boyutuna dikkati çeken Etzioni ise, piyasa mekanizmasının her zaman sosyal değerler, kurallar ve düzenleyici mekanizmaların harmanlandığı bir alan olduğunu ve Üçüncü Yol'un da bu aşamada devlet, piyasa ve sosyal olan arasında dinamik bir denge kuran iyi bir toplumu hedeflediğini ileri sürmektedir (2000: 11-13; 43). Reelpolitik açısından değerlendirildiğinde küreselleşmenin ve kapitaliz-

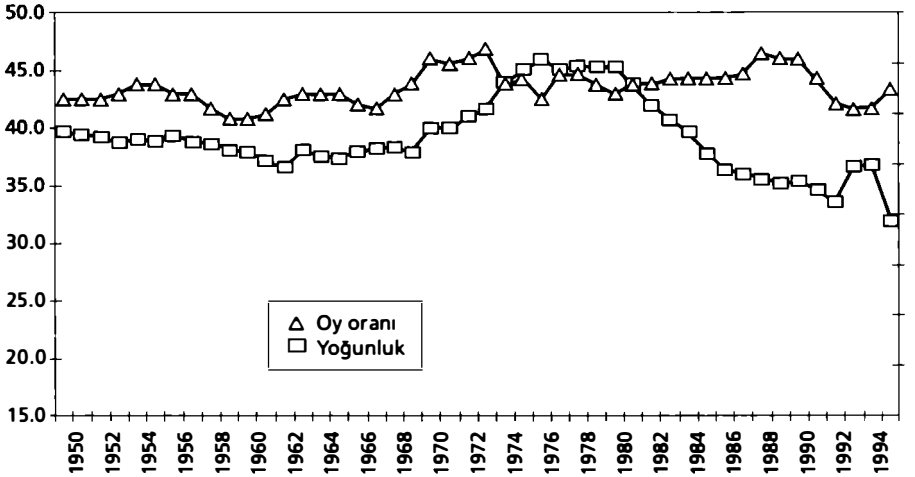
min varlığı yadsınamaz bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Ancak, çalışma ilişkilerinin insani ve sosyal niteliği de öyle. Dolayısıyla, kapitalizmin çalışma ilişkilerinin *insani* niteliğini, çalışma ilişkilerinin de kapitalizmin *piyasa* boyutunu ortadan kaldıramayacağı öngörüsünden hareketle Üçüncü Yol, asgari müştereklere dayanan ve piyasa ekonomisiyle çalışma ilişkilerinin insani boyutunu dengelemeye odaklanan *sosyal* bir yaklaşım önererek sistemin tüm tarafları için sürekliliği sağlamayı hedeflemektedir.

Üçüncü Yol, devlet işgücü piyasasında bireysel gelişimi ve katılımı hedefleyen dinamik bir bilgi ekonomisi yaratmayı öngörmekte ve özel teşebbüsü *sosyal fayda sorumluluğu* şartıyla desteklemektedir (Finlayson, 1999: 271). Diğer bir anlatımla devlet, *sosyal sorumlu piyasa ekonomisini* desteklemekte ancak piyasa toplumunu desteklememektedir (Bonoli ve Powell, 2002: 60). Devlet, çalışma ilişkilerinde tarafların dinamizmini ortak sinerji yaratmak için dengeleyen bir organizatör rolünü üstlenmektedir. Giddens'ın 'sosyal yatırım devleti' olarak adlandırdığı bu yaklaşım, devletin hem çalışanlara hem de işverenlere eşit uzaklıkta olmasını ve çatışmayı engelleyici uzlaştırıcı bir rol üstlenmesini öngörmektedir. Bu anlamda devlet *kamusal çıkar* doğrultusunda piyasayı düzenlemekte ve böylece çalışma barışının gerçekleşmesini temin etmektedir. Bütünleştirici bir yaklaşıma sahip olan sosyal yatırım devleti tüm toplumun katkıda bulunduğu *pozitif refah*'ı hedeflemektedir. Sonuçta, Üçüncü Yol yaklaşımında *sınıfsal* ayrıma dayalı bir yaklaşım bertaraf edilerek *topluluğa* dayalı bir politika geliştirilmektedir. Dolayısıyla sınıfsal çatışma mantalitesiyle varlık bulan sendikal örgütlenmeler ve toplu pazarlık kurumu marjinalleş(tiril)mekte ve ancak 'uzlaşmacı' olmaları şartıyla kabul görmektedirler (Favretto, 2003: 159; Ryner, 2002: 46). Bu yaklaşımlar gerek sosyal demokrat gerekse liberal paradigmalarla örtüşmemektedir. Giddens'ın *özgürleştirici politika* olarak kavramsallaştırdığı yaklaşım sosyal demokrat öngörülerin reelpolitiğin (kapitalist ekonominin) gereklerine göre ve zorunlu olarak yeniden biçimlen(diril)mesi olarak karşımıza çıkmaktadır.* Söz konusu yeniden biçimlenişle Üçüncü Yol, çalışma ilişkilerinde, liberalizmin 'bireyselliği' ile sosyal demokrasinin 'kolektivizmini' bütünleştirmektedir. Kısacası, özgürleştirici politika sendikaları 'örgütlenme özgürlüğü' adı altında, söylem bazında, tolere eden; bununla birlikte onlara pratikte işverenlerin aleyhine bir uyuşmazlık çıkaracak sosyal statüyü vermekten kaçınan ikilemli bir yaklaşımı temsil etmektedir.

Sendikaların endüstriyel demokrasiye (hem özel sektörde hem de kamu sektöründe) katılımının yegâne vasıtası toplu pazarlık kurumudur. Günümüzde toplu pazarlığın merkezî (ulusal) ve sektörel düzeylerden işletme ölçeğine doğru bir desantralizasyon yaşadığı bilinmektedir. Bu durumun temel sebebi işletmelerin üretim ve karar mekanizmalarının esnekleştirilerek arz ve

(*) 'Özgürleştirici' kavramının tercümesinde Mehmet Özay'dan istifade edilmiştir (Bkz. Giddens, 2000).

ŞEKİL 2
Sendikal Yoğunluk ve Sosyal Demokrat Oy Oranları Arasındaki İlişki (1950-1994)



Kaynak: Piazza, 2001: 419.

talepteki dalgalanmalara adapte olmalarının kolaylaştırılmasıdır. Merkezî ve sektörel düzeyde daha etkin bir pazarlık gücüne sahip olan sendikalar, işletme ölçeğinde daha ılımlı/uzlaşmacı bir politika takip etmektedirler. Üçüncü Yol açısından bakıldığında, sendikaların marjinalleşme pahasına gösterdikleri bu uzlaşı anlayışı bir tür *sorumluluk bilinci* olarak algılanabilir. Peki daha da ileri gidilerek sendikalar tümüyle elimine edilmeli midir? Bu soru karşısında Üçüncü Yol'un uzlaşı kültürü devreye girmektedir. Sınıfsal yapıların, işgücü piyasasındaki komposizyonel değişmeler (yaygınlaşan esnek istihdam modelleri vasıtasıyla mücadeleci bir DNA'ya sahip erkek çalışanların yerini uzlaşmacı bir kimliğe sahip kadın işgücü ve 'me jenerasyonunu' içselleştirmiş genç istihdamının alması) nedeniyle ortadan kalktığını vurgulayan Giddens, liberalizmin temel dinamiklerinden birini oluşturan bireyselliğe dayalı adaletin, eşitsizliği de beraberinde getireceğini ileri sürmektedir. Giddens'a göre sosyal demokrasinin 'dayanışma' kültürüyle, liberalizmin 'birey' kültürü harmanlanmalıdır. Bu ruhu, sorumlu bireylerden müteşekkil olan ve yine ekonomik olana karşı sorumlu bir sendikal örgütlenmenin *uzlaşmacı dayanışmacılığında* aramak gerekmektedir.

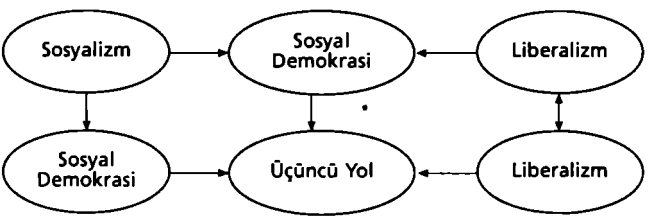
Giddens'ın üretken refah politikaları anlayışının, işletme ölçeğinde işverenlerin insan kaynakları ve toplam kalite stratejileriyle örtüştüğü gözlemlenmektedir. Üretken refah devleti politikaları işletme ölçeğinde bireysel sorumluluğu ve katılımı öngörmekte; emek faktörünün işletme hedefleriyle uyumlu bir şekilde yapılandırılmasını öngören *insan kaynakları yönetimi* yaklaşımı da söz konusu

bireysel sorumluluğu ve katılımı veri alan çalışma ilişkileri anlayışını pratikleştirmektedir. Taylorist organizasyon yapısında işyeri yönetiminden kopuk olan çalışanın işine yabancılaşması ve verimsizleşmesine karşın, insan kaynakları uygulamalarında çalışanların işletme yönetimine katılımı performans değerlendirmesi metoduyla teşvik edilerek işyerinin geleceği hakkında sorumluluk üstlenmeleri ve bir tür öz-aktivasyona sahip olmaları öngörülmektedir. Bu açılım da, Giddens'ın 'sorumluluğa dayalı hak' perspektifinin çalışma ilişkilerindeki izdüşümünü yansıtmaktadır. Öte yandan, toplam kalite yaklaşımı da, işyeri ölçeğinde, bireysel sorumlulukların birleştirilmesiyle oluşan kolektif bilinci yansıtmaktadır (McCullen ve Harris, 2004: 48-54). Nitekim toplam kalite yönetiminin bu açılımı da Üçüncü Yol'da toplumsal düzeyde kurgulanan *aktif sivil toplum* öngörüsünün işletme ölçeğindeki yansımasını resmetmektedir.

Sosyalizmden Üçüncü Yol'a yaşanan dönüşüm: Kime rağmen?

Şekil 3'te de görüldüğü gibi sosyal demokrasi sosyalizm ile liberalizmin harmanlandığı bir adaptasyon modeli niteliğini kazanırken; Üçüncü Yol, sosyal demokrasi ve liberalizmin dengelendiği bir ara model görünümünü kazanmaktadır. Bu anlamda sosyal demokrasi *liberal sosyalizmi*, Üçüncü Yol da *sosyal demokrat liberalizmi* ya da *liberal sosyal demokrasiyi* temsil etmektedir (Driver ve Martell, 2001: 41-42). Bu aşamada gerek sosyal demokrasinin gerekse Üçüncü Yol'un orijinal/pür bir ideolojik izahının olmadığı vurgulanmalıdır.

ŞEKİL 3
Sosyalizm'den Üçüncü Yol'a Çalışma İlişkileri



Yapılan analizlerden sosyal demokrasinin sosyalizmin temel değerlerini ve araçlarını sıradanlaştıran ve ondan bağımsızlaşan/başkalaşan bir muğlaklıkla bütünleştiği anlaşılmaktadır. Üçüncü Yol, sosyal demokrasinin temel parametrelerini büyük oranda değiştiren ve kapitalist ekonomi-politiğe göre biçimlendiren bir yaklaşımla ondan kopmakta, böylece sosyal demokrasinin özünde var olan muğlaklık daha da derinleşmektedir. Dolayısıyla Üçüncü Yol ile sosyalizm arasında düşünsel bir ilinti kurmak zor görünmektedir. Sonuçta, sosyalist ideallerden Üçüncü Yol'a doğru yaşanan dönüşüm sürecinde varlığını koruyan ve

derinleştiren liberal/kapitalist ekonomi-politik olmuştur. 19. yüzyılın sonlarında sosyal demokrat partilerin sosyal dönüşümü 'kapitalizmin içinden' gerçekleştirmeyi hedefleyerek yola çıktıkları reformist anlayış, 21. yüzyılın başında 'kapitalizmin daha iyi işlemesini sağlamak' gibi marjinal bir görünüm kazanmıştır. Yüzyılı aşan bu dönüşüm sürecinde sanayileşmenin ilk dönemlerindeki çalışma ilişkileri pratiğine doğru, o denli vahim olmasa da, bir geri dönüş yaşanmaktadır. Buna göre çalışma ilişkileri bireyselleştirilmekte/örgütsüzleştirilmekte ve emeğin bir rekabet unsuru olma niteliği kapitalizmin küreselleşmesiyle birlikte derinleşmektedir. Yaşanan bu paradoksun ana sebebi gerek sosyal demokrasinin gerekse Üçüncü Yol'un kapitalist ekonomi-politiği bağımsız değişken kabul eden bir yaklaşımla hareket etmeleridir.

Hall, pragmatizmi çıkarların gerektirdiği şekilde esnek ve günübirlik politikalar üretmeyi 'taktiksel zorunluluk' gerekçesiyle meşrulaştıran bir takiyye eylemi olarak tanımlamaktadır (2005: 322). Bu açıdan bakıldığında sosyal demokrasiyle başlayan pragmatist yaklaşım Üçüncü Yol ile birlikte yoğunlaşmakta (Leggett, 2004) ve kapitalist ekonomi-politiğin gerektirdiği zorunlu bir yeniden yapılanma olarak meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Üçüncü Yol'la birlikte yaşanan bu yoğunlaşma, çalışma ilişkilerinde, sendikaların ve sosyal demokrat partilerin kapitalist ekonomi-politiğin elverdiği ölçüde ve esasen kendi varlıklarını muhafaza etmeye odaklanan bir yaklaşımla hareket etmelerinin kaçınılmaz sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Pragmatizme derinlemesine içkinleşen bu süreçte ideolojiden bağımsızlık istikrarsızlığı, istikrarsızlık da marjinalleşmeyi beraberinde getirmektedir. Bu aşamada işçi sınıfının sosyal demokraside Üçüncü Yol'a göre nisbeten daha iyi koşullara sahip olmasının sosyal demokrat partilerin ve sendikaların mücadelesinin ötesinde kapitalist ekonomi-politiğin konjoktürel devinimiyle ilgili olduğu vurgulanmalıdır. Nitekim sosyal demokrasinin Üçüncü Yol ekseninde yeniden yapılanması bu devinime bağımlı olarak gerçekleşen *sürükleniş*'i fazlasıyla kanıtlamaktadır. Hiç şüphesiz bu *sürükleniş* bir karşıduruşu değil varoluş mücadelesini yansıtmaktadır. Kapitalizmin varoluşu sosyal demokrat partilerin ve sendikaların, sendikaların ve sosyal demokrat partilerin varoluşu da kapitalizmin sürekliliğini sağlayan bir alışveriş ortamı yaratmaktadır.

Çalışmanın başında da vurgulandığı gibi sosyalist çalışma ilişkileri anlayışında örgütlülük/kollektivizm esastır ve işçi sınıfı ancak örgütsel olarak hareket ettiğinde işverenlere karşı hareket kabiliyetine sahip olabilecektir. Üçüncü Yol'da, sosyal demokraside örgütlülük ekseninde var olan uzlaşı anlayışı bireyişveren eksenine çekilmekte, üstelik bireysel (işçi) çıkarlarla işveren çıkarlarının örtüştüğü öngörülmektedir. Söylem bazında tolere edilse de, örgütlülük pratikte dışlanmakta ve içi boşaltılmaktadır (bu durum ileride ele alınacak olan AB, Almanya ve İngiltere örneklerinde daha açık olarak görülmektedir). Dolayısıyla liberal çalışma ilişkilerinin özünü oluşturan bireyselliğe dayalı 'ser-

best sözleşme' anlayışı Üçüncü Yol'da büyük oranda kabul görmektedir. Sosyal demokraside var olan korporatist yapılanmaların da yer almadığı Üçüncü Yol'da işletme hedeflerine odaklanan bir insan kaynakları politikası öngörülmekte, böylece işverenlerin emek üzerindeki kontrol mekanizması, sendikaların hareket kabiliyetini daraltıcı bir nitelik taşıyan yasal düzenlemelerle birlikte, derinleşmektedir. Bu derinleşme makro ölçekte gerçekleştirilen toplu pazarlık düzenlemelerinin mikro ölçeğe taşınmasıyla birlikte emeğin rekabet unsuru olma niteliğini âzamileştirmektedir. Sosyalist çalışma ilişkilerinde varolan devletin ekonomik kriz dönemlerinde emek üzerinden politikalar üreteceği öngörüsü Üçüncü Yol yaklaşımında kendini göstermektedir. Buna göre ekonomik büyümenin yavaşlaması ve işsizlik oranlarının (yedek işçi ordusunun) artmasıyla birlikte sosyal demokrat partiler emeğin maliyetini azaltıcı ve liberal modelin özünü oluşturan işgücü piyasasında esnekleşmeyi artırıcı politikaları adapte etmektedirler. Üçüncü Yol'un öngörülerine göre grevler uzlaşı kültürüne ters düşmekte ve dolayısıyla sosyalist çalışma ilişkilerinde direnişin ve karşı duruşun en önemli vasıtası olan grevler devre dışı bırakılmaktadır. Üçüncü Yol'da işletme ölçeğinde yeralan sorumluluğa dayanan hak prensibi liberal çalışma ilişkilerindeki, emeğin ücretin verimliliğine bağlı olduğu ve marjinal faydası arttığı ölçüde emek talebinin artacağı şeklindeki anlayışla birebir örtüşmektedir. Diğer taraftan Pierson'ın da (2005) vurguladığı gibi Üçüncü Yol savunucuları ekonomik fırsatların ve kaynakların eşit dağılımı konusunda sessiz gözükmektedirler. Üçüncü Yol'da piyasa mekanizmasının liberal işleyişinin gelir dağılımında etkinliği ve adaleti sağlayacağı görüşü hâkimdir. Dolayısıyla Üçüncü Yol'da, *görünmez el*'den yola çıkarak *sosyal adalet serabını* gerçekleştirmeyi hedeflemek gibi ikilemli bir yaklaşım benimsenmektedir. Son tahlilde tüm bu eleştirilerin çalışma ilişkileri açısından anlamı Üçüncü Yol'un, *proleterlerin* organize mücadeleci yaklaşımları bırakıp, uzlaşmacı bir mantaliteyle *bağımlı* veya *ikincil* nesneler olmayı kabul etmelerini mi, yoksa çalıştıkları kurumun üstlendiği riski paylaşarak ortak bir katma değer yaratmada katılımcı bir rol üstlenmeleri ve ortaya çıkan refahtan eşit oranda pay almalarını mı öngördüğü sorularında tebarüz etmektedir. Üçüncü Yol'un temel öngörülerinin pratik içerimlerinin analiz edilmesi, bu öngörülerin *kime rağmen* hayat bulacağını anlama noktasında ön plana çıkmaktadır.

Birlikten doğan çözülme: AB

AB ne bir kıta, ne bir kültür, ne bir insan, ne de bir tarihtir. AB, gerek reelpolitik gerekse tarihsel süreç açısından, öncelikli olarak *ekonomik* bir birliktir (Hyman, 2005: 7). Bu noktada AB, sosyal olandan bağımsız ve bütünleşmenin getirdiği zorunluluklar nedeniyle *asgari müştereklere* dayanan bir ekonomik entegrasyon izlenimi vermektedir. AB'nin öncelikli olarak ekonomik hedeflere

yönelmesi, kökeninin iki kutuplu bir dünyada, bugününün ise küreselleşme karşısında *ekonomik marjinalleşmeye* karşı bir reaksiyona dayanmasından ileri gelmektedir. Bunun sonucunda, AB politikalarında sosyal olana ekonomik olanın elverdiği ölçüde yer verilmektedir. Üye ülkelerin ulusal ölçekte, belirli bir düzeyde de olsa, sosyal olanla ekonomik olanı dengelemeyi hedefleyen refah devleti politikalarının AB düzeyinde uygulama alanı bulamaması, sosyal olanın ikincilleştirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu durumun ana sebebi de, AB'nin ulusal refah devletlerinin fonksiyonlarını icra edecek gerekli otonomiye ve finansal kaynaklara sahip ol(a)maması, bunun da ötesinde bir birlik ol(a)ma(ma)nın getirdiği (ekonomiyi önceleyen) *asgari müştereklere* göre politikalar üretme zorunluluğuyla karşı karşıya kalmasıdır. AB, çalışma ilişkileri alanında da, işverenlerin talepleriyle uyumlu bir stratejiyle ekonomik büyümeye ve istihdama öncelik veren ve esneklikle anlam kazanan bir politika izlemekte, bu süreçte çalışanların hakları *"mümkün olduğu kadar esneklik gerekli olduğu kadar güvence* mantalitesiyle düzenlenmektedir.

AB, çalışma ilişkileri ve sosyal alanlardaki düzenlemelerini "Açık Kordinasyon Modeli" (*Open Method of Coordination*) vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Açık Koordinasyon Modeli (AKM); söz konusu alanlara ilişkin oluşturulacak politikalarda katılımcılığın bilgi paylaşımı ve müzakere yöntemleri çerçevesinde ve farklı bakış açılarının (çıkarların) uzlaştırılmasına odaklanan bir perspektifle sağlanmasını öngörmektedir. Bu bağlamda AKM, tümevarım yöntemiyle (sivil toplum-devlet-AB kurumları) kararların alınmasını öngören *gönüllülük* esasına dayalı bir *yaptırımsızlıkla* anlam kazanmaktadır. Diğer bir anlatımla AKM bağlayıcı olmayan (*soft law*) bir nitelik arzetmektedir.[3] Ancak ekonomik alana, örneğin Avrupa Para Birliği'ne (APB) ilişkin düzenlemeler, üye ülkelerin *zorunlu* olarak yerine getirmek durumunda oldukları bağlayıcı (*hard law*) bir içerime sahiptir. Ekonomik alanlarla ilgili konularda üye ülkelerin uyumsuzluğu durumunda, Komisyon resmî bir müeyyide uygulayabilmektedir (de la Porte, 2002). AB anayasa taslağının Sosyal Politika bölümünde de, AB politikalarının belirlenmesinde sosyal olanın, birliğin ekonomik rekabet yeteneğinin korunması önceliğinde, dikkate alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Sosyal olanın AB'de bağlayıcı kurallarla düzenlenen alanlar içerisinde yer almaması, entegrasyonun varlığı ve geleceği açısından üretilen stratejilere engel oluşturabileceği kaygısından ileri gelmektedir.

AB'de çalışma ilişkilerine ilişkin gerçekleştirilen düzenlemeleri ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi çalışma ilişkilerinin tarafları olan Avrupa İşçi Sendikaları Konfederasyonları (ETUC), Avrupa Topluluğu Sanayicileri Birliği (UNICE), Avrupa Kamu İştirakleri İktisadi Teşebbüsler Birliği (CEEP) ve AB

3 Bağlayıcı olmama ifadesi, AB'de sosyal olanın bütünüyle ihmal edildiği gibi uç bir anlatımdan ziyade, caydırıcı yaptırımlara bağlanmamış bir düzenleme alanı olduğunu vurgulayan bir tanımlama olarak algılanmalıdır.

kurumları (Ekonomik ve Sosyal Komite, farklı alanlarda oluşturalan komiteler ve değişik komposizyonlara sahip özel çalışma grupları) arasında gerçekleştirilen ve oldukça kompleks bir yapıya sahip olan "Sosyal Diyalog" mekanizmasıdır. İkincisi ise işgücü piyasalarının koordinasyonuna ilişkin AB düzeyinde formüle edilen Avrupa İstihdam Stratejisidir (AİS). 1970'lerde başlayan ve günümüzde de varlığını devam ettiren sosyal diyalog mekanizması temel olarak (i) çalışma ilişkilerinin tarafları arasında karşılıklı işbirliğini artırmayı (ii) AB düzeyinde sosyal harmonizasyonun gerçekleştirilmesinde ve sosyal dampingin önlenmesinde üye ülkeler arasında koordinasyonun sağlanmasını (iii) verimlilik, esneklik, ekonomik modernizasyon ve özellikle parasal birliğin gerçekleştirilmesi konularında karşılaşılan sorunların çözüme kavuşturulması ve ilgili düzenlemelerin gerçekleştirilmesinde tarafların görüş ve önerilerinin öncelikli olarak dikkate alınmasını amaçlamaktadır. Komisyona göre AB ölçeğinde karşılaşılan sorunsalların çözümünde kilit noktayı (sektörel, ulusal ve AB düzeyinde oluşturulan) sosyal diyalog mekanizması oluşturmaktadır. Sosyal diyalog mekanizması, Maastricht öncesinde, tarafların gönüllü (*voluntary*) etkileşimine dayanmaktaydı. Aynı zamanda, AB düzeyinde sosyal konularda karar alınabilmesi 'oy birliği' esasına bağlanmıştı. Maastricht ile birlikte, sosyal protokolün kabulü sonrasında, formelleştirilen sosyal diyalog mekanizmasının karar alma sürecinin 'oybirliğinden' 'nitelikli çoğunluğa' çevrilmesi ile işlerlik kazanacağı öngörülmüştü. Bu girişimlere rağmen sosyal diyalog mekanizmasının çalışma ilişkileri açısından kayda değer bir fonksiyon üstlenmediği genel olarak kabul edilmektedir (Buda, 1998). Öte yandan, AB düzenlemelerinde işçi sınıfının haklarını koruduğu ileri sürülen sosyal protokolün de bireysel hakları düzenlemekten öteye gitmediği vurgulanmalıdır. Bu anlamda, gerek sosyal protokolde yer alan, gerekse sosyal diyalog mekanizması çerçevesinde kabul edilen direktiflerde, çalışanların çıkarlarının korunmasında nirengi noktasını oluşturan sendikacılık, toplu pazarlık, grev ve lokavt düzenlemeleri yer almamaktadır. Bunların yerine temel amaçları yönetime katılım olan işyeri konseyleri, çalışanların bilgilenme ve danışılma hakları, ve bireysel çalışma haklarıyla ilgili düzenlemeler oluşturulmaktadır. Dolayısıyla, AB sosyal diyalog kültürünün, çalışma ilişkilerinin organizasyonel ve mücadeleci niteliklerini elimine ederek daha uzlaşmacı ve bireysel bir yapılanmayı öngördüğünü söylemek mümkün gözükmektedir. Nicelik anlamında yetersiz olan düzenlemeler nitelik (uygulama) anlamında da önemli ikilemler yaratmaktadır. Söz konusu düzenlemelerin, üye ülkelerin her birinin ekonomik gelişme düzeylerinden ve çalışma ilişkilerindeki kurumsal yapılanmalarından bağımsız olarak gerçekleştirilmesi, etkinlikliklerini ve bağlayıcılıklarını önemli derecede zayıflatmaktadır. Bu durum AB kapsamında *asgari müştereklere* dayanan bir çalışma ilişkileri kültürünün ortaya çıkmasının temel sebebi olarak gösterilmektedir (Scharff, 2002). Bunlara ek olarak sosyal partnerlerin (işçi ve işveren sendikalarının)

kendi üyeleri üzerinde, direktiflerin gereklerini yerine getirme konusunda, yaptırım güçleri olmaması nedeniyle uygulamada bir kısır döngü yaşanmaktadır. Direktiflerin uygulanmasında çekingen davranan yerel işçi sendikalarının temel gerekçesi, ortaya çıkacak uyuşmazlıklarda grev hakkının olmamasıdır. Bu amaçla sendikalar söz konusu direktiflerin işverenlerin taleplerini meşrulaştırmaktan öte bir amaca hizmet etmediğini ileri sürmektedirler.

AB'de çalışma ilişkileri alanında yaşanan dönüşümün sacayaklarından birisi de AİS'tir. AİS 80'li yıllardan günümüze kadar birçok AB ülkesinde ortaya çıkan yüksek işsizliğin aşılmasında koordineli ve simetrik bir işgücü piyasası politikası oluşturmayı hedefleyen bir reform girişimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Temel parametreleri (i) çalışanların değişen işgücü piyasası koşullarına adaptasyonunun sağlanması ve istihdam edilebilirliğinin artırılması [atipik çalışma şekillerinin yaygınlaştırılması, fonksiyonel esnekliğin artırılması, aktif işgücü piyasası politikalarına ağırlık verilmesi ve aşırı (*overgenerous*) pasif politikalardan kaçınılması] (ii) özel sektör müteşebbisliğinin teşvik edilmesi (istihdam üzerindeki vergilerin optimizasyonu) (iii) işgücü piyasasında eşitliğin sağlanması olan AİS'in nihai hedefi istihdamın artırılması ve işsizliğin azaltılmasıdır. Bu haliyle AİS, işgücü piyasasında neoliberal ve sosyal demokrat yaklaşımları uzlaştıran yeni bir modele geçişi simgelemektedir (Akan, 2006). Bu anlamda, Komisyon, AB'de varolan işgücü piyasası problemlerinin çözümünde bir yandan esnekliğin, diğer yandan da işgüvencesinin sağlanmasını öngörmektedir. Bu yaklaşım çalışma ilişkilerinde esnek güvence (*flexicurity*) olarak tanımlanmaktadır. Komisyona göre esnek güvence "çalışma ilişkileri aktörlerinin bir yandan işgüvencesi ve işçilerin korunmasına ilişkin standartları yükseltmeye, diğer yandan da işgücü piyasalarının, iş organizasyonunun ve istihdam ilişkilerinin esnekliğini sağlamaya ilişkin geliştirdikleri bir stratejidir" (2002a: 19). Çalışma ilişkilerinde AİS'i tamamlayıcı unsurlar olarak algılanan APB ve BİP düzenlemeleri üye ülkelerin bütçe politikalarını ve kur ayarlamalarını (devalüasyon veya revalüasyonu) kullanma yetilerini sınırlandırmakta, ekonomik büyüme ve istihdam yaratımı konularında işgücü piyasasında adaptasyonu, esnekliği ve ücret politikalarında uyumu ön plana çıkarmaktadır. Yabancı yatırımların yaratacağı kur riskinin ortadan kalkmasının yanısıra, fiyatlarda ve ücretlerde beklenilen şeffaflık gerek şirketler gerekse siyasi otoriteler arasında rekabeti artırmaktadır. Söz konusu rekabet fiyatlar ve verimlilik üzerinden ücretlerde ve çalışma koşulları standartlarında daralmayı da beraberinde getirmektedir. Bu parametreler, bir yandan ulusal düzeyde uyumu, diğer yandan da işletme ölçeğinde esnekliği gerekli kılmaktadır (Dolvik, 2000). Tüm bu gelişmelere ilişkin genel eğilim, AB düzeyinde sendikal ve sosyal hakların daha etkin bir şekilde düzenlenmemesi durumunda, APB ve BİP'in ulusal çalışma ilişkilerinde desantralizasyonu, esnekliği ve güvencesizliği/eşitsizliği artıracağı şeklindedir.

Ashiagbor (2001) AİS, APB ve BİP alanlarında AB'nin yaptığı düzenlemelerin, sosyal politikadan istihdam politikasına doğru bir yönelimi simgelediğini vurgulamaktadır. Bu durumu direktiflerdeki sosyal içerikli hukuki düzenlemelerden, istihdam yaratıcı (bireysel odaklı) düzenlemelere doğru varolan *kaçış*'ta görmek mümkündür. AİS ekseninde AB'nin öncelik verilmesi gereken/acil bir *asgari müşterek* olarak istihdamı ön plana çıkarması, çalışma yaşamının sosyal niteliğinin söz konusu *asgari müştereğin* elverdiği ölçüde düzenlenmesini/ikincilleştirilmesini beraberinde getirmektedir. Diğer taraftan AB, Üçüncü Yol'da öngörüldüğü gibi uzlaşmacı bir sivil toplum anlayışını benimsemektedir. Bir yandan (var olan) işçi sendikalarının gerek ulusal gerekse bölgesel (AB) düzeyde bir sosyal partner olarak ön plana çıkarılması, diğer yandan da gerçekleştirilen düzenlemelerde toplu pazarlık ve grev uygulamalarına yer vermeyerek sendikaların mücadeleci yanlarının izole edilmesi, hem uzlaşmacı bir dayanışma kültürünü yaratmayı hem de bireyselleşmenin getireceği korumasızlık sonucunda ortaya çıkacak eşitsizliği önlemeyi hedeflemektedir. Sendikacılığa ilişkin, yeni sendikaların kurulmasını teşvik edici nitelikte bir düzenlemeye gidilmemesi ve iş konseylerinin ön plana çıkarılması da *uzlaşmacı* bir çalışma ilişkileri kültürü yaratılmak istendiğine ilişkin önemli donelerden birini oluşturmaktadır.[4] AİS ile Üçüncü Yol yaklaşımında öngörülen öz-aktivasyon ve sorumluluğa dayanan hak prensiplerinin, işgücü piyasasında yerleştirilmeye çalışıldığı hissedilmektedir. Klasik sosyal demokrat yaklaşımlarda yer alan ve işgüvencesine öncelik veren politikalar ortaya çıkan yüksek işsizlik olgusunu önlemek ve özel teşebbüs yatırımlarını ve istihdamı artırmak amacıyla esnek güvence şeklinde reorganize edilmekte, diğer bir deyişle, klasik sosyal demokrasideki 'iş güvencesi' öncelikli işgücü piyasası politikası, neoliberalizmin 'esneklik' odaklı stratejik beklentileriyle uyumlaştırılarak esnek güvence şeklinde yeni bir uzlaşıyı, Hyman'ın (2001) deyimiyle *esnek rijiditeyi* (flexible rigidity) beraberinde getirmektedir. 'Müzakereli esneklik' ve 'koordineli desantralizasyon' tanımlamaları da benzeri bir perspektifle sosyal demokrasinin 'organizasyonel' niteliğini liberalizmin 'bireysel' niteliğiyle uzlaştırmak, daha net bir anlatımla, sendikacılığın mücadeleci yanlarının uzlaşı kültürü vasıtasıyla mümkün olduğu kadar bireyselleştirilmesini/uysallaştırılmasını amaçlamaktadır. Korumacılık ve korumasızlık arasındaki duruşun ifadesi olan esnek rijidite veya müzakereli esneklik Üçüncü Yol'un sorumlu bir piyasa ekonomisi yaratma hedefini kavramsal düzeyde karşılamasına rağmen reelpolitik açısından bakıldığında, aslın-

4 İş konseyleri, işyerinde işçilerin ve işverenlerin çıkarlarını dengelemeye odaklanan sosyal uzlaşı kurumlarıdırlar. Bu kurumlar işyerindeki tüm çalışanları temsil etmelerine rağmen, toplu pazarlık yapma yetkileri yoktur. İş konseylerinin sendikalardan temel farkı 'çatışmacı' bir *mücadele* aracı değil 'uzlaşmacı' bir *danışma* aracı olmalarında yatmaktadır. İş konseylerinin çalışanların haklarını koruma yetileri konusunda, bağlı bulundukları işyerinde işverenle aralarındaki güç dağılımı belirleyici olmasına rağmen, başta Almanya olmak üzere, birçok ülkede iş konseylerinin sendikaların üstlendiği korumacılık misyonunu işverene karşı yerine getirmekte yetersiz kalacakları yaklaşımı benimsenmektedir (Frege, 2002).

da bu düzenlemelerin yine Hyman'ın tanımlamasıyla birer makyaj ya da göz boyama olduğu görülmektedir. Nitekim gerek sosyal diyalog kapsamında gerçekleştirilen düzenlemelerin, gerekse AİS ekseninde üretilen stratejilerin çalışanların haklarının ikincilleştirilmesinin meşrulaştırılması olduğu izlenimi ortaya çıkmaktadır. APB ve BİP'ın ise bu ikincilleştirmeyi derinleştirdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, AB sınıfsal çatışmayı bölgesel düzeye taşımakta, emeğin serbest alım ve satımını sağlayarak liberal bir çalışma ilişkileri piyasasının temel koşullarından olan mobilite unsuruna işlerlik kazandırmaktadır. Bu anlamda işverenlerin beklentileriyle uyumlu bir ekonomi-politik yaratılmaktadır (Bieler, 2005). Bu durumu işçi sınıfı aleyhine çeviren diğer bir etmen ise sendikaların AB genelinde yaşadıkları güç kaybının[5] örgütlülük anlamında AB'nin sınırlı düzeyde de olsa sağladığı avantajları kullanma yetilerini sınırlandırarak, yarattığı tehditleri karşılama reflekslerini de önemli derecede zayıflatmasıdır. Sendikalar kendi çıkarlarını savunmada uzlaşmacılığın getirdiği marjinallikten öteye gidememektedirler (Hyman, 2004: 3). Bu durumun en önemli göstergesi AB genelinde grevlerin 1975'li yıllardan bu yana en düşük seviyelere inmiş olmasıdır.

AB'nin çalışma ilişkilerindeki kimliği ise, üye ülkelerin *asgari müştereği* olan istihdam politikalarını sosyal politikaya göre önceleyen, sosyal olanı ekonomik olana karşı, uzlaşıya dayanan bir sorumluluğa sahip olması şartıyla tolere eden pragmatist bir refah devleti görünümü kazanmaktadır (O'Connot, 2005). AB kapsamında bir bütün olarak değerlendirildiğinde Üçüncü Yol'un kavramsal düzeyde muktedir tanımlayıcı doneler içermesine rağmen (Risse, 2003), ürettiği tanımların reelpolitiği anlamında iktidarsız kaldığı sonucuna ulaşılmaktadır. Nitekim, Üçüncü Yol'un herkes için faydalı pozitif bir refah öngörüsünün AB'nin kurumsal kimliği ekseninde gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Komisyon çalışma ilişkileri ile ilgili yayınladığı raporunda, AB genelinde, 1985-2000 yılları arasında, artan işgücü verimliliğinin ücretlerde bir artıştan ziyade azalışı gündeme getirdiğini, refahın ve yaratılan katma değerin sermayenin lehine bir artış gösterdiğini belirterek, grev oranlarında önemli derecede azalmalara rağmen çalışanların çoğunluğunun yaşam riski ve olumsuz çalışma koşulları altında çalıştıklarını vurgulamaktadır (2002b: 12-7). Yine Komisyon'un 2004 raporunda, sendikaların, üyelerinin iş güvencelerini koruyabilmek için, işgücü maliyetlerininin düşürülmesi şartını kabul ettikleri belirtilmektedir (s. 51-52).

AB'de çalışma ilişkileri düzenlemelerinin büyük bir çoğunluğu sosyal demokrat ve sosyalist partilerin azınlık durumunda bulunduğu dönemlerde gerçekleştirilmiştir. Şekil 4'te de görüldüğü gibi söz konusu partiler ancak 1995 sonrası süreçte çoğunluğu oluşturabilmişlerdir. Bununla birlikte 1995 sonrasında başta AİS olmak üzere gerçekleştirilen diğer düzenlemelerin, 1995 önce-

5 1980'lerde % 40 olan sendikal yoğunluk oranları, 1995'te 32,6'ya, 2001'de de %26,2'ye düşmüştür (Waddington, 2005: 521).

ŞEKİL 4
Avrupa Birliği'nin Politik Kompozisyonu

Kaynak: Manow vd., 2004: 12.

sinde gerçekleştirilen düzenlemelere göre işçi sınıfının çıkarlarına daha uygun olduğunu söylemek oldukça zordur. Aksine farklı politik yelpazelere ait olan partilerin çoğunlukta olduğu dönemlerde gerçekleştirilen düzenlemelerin sürekliliği sağlanmış ve söz konusu düzenlemelerde işçi sıfını lehine bir eğilim yaratacak değişiklikler gerçekleştirilmemiştir. Dolayısıyla münferit ülkelerde sendikalar ve sosyal demokrat partiler arasında ideolojik olmaktan uzak (Bieler, 2003) ve politik patronaj ekseninde var olan pragmatist etkileşim süreci AB düzeyinde de kendini göstermektedir. Bu durum İngiltere'de Blair hükümetinin Thatcher'ın, Almanya'da da Schröder hükümetinin Kohl döneminin çalışma ilişkileri politikalarını büyük oranda benimsemesiyle tesadüfi olmayan bir benzerlik arzetmektedir. Dolayısıyla, AB politikalarının çalışma ilişkilerinde büyük oranda Üçüncü Yol modelini benimsediği ve liberal bir eğilim içerisine girdiği anlaşılmaktadır. AB içerisindeki sosyal demokrat politik eksen var olan bu eğilimi benimsemekte ve *birlikten doğan çözülme*'ye eşlik etmektedir. Son tahlilde, AB'nin sosyal kimliğinin (çalışma ilişkileri pratiğinin) kapitalist kimliğine göre şekillendiği, sosyal demokrat partilerin ve sendikaların da bu sürecin sürekliliğini, kendi varlıklarını da sürdürebilme anlamında, sekteye uğratmayacak pasif bir duruş sergiledikleri sonucuna varılmaktadır. Pragmatizme dayanan bir varoluşu benimseyen sosyal demokrat partilerin ve sendikaların bu marjinal duruşlarının faturasını ise işçi sınıfı ödemektedir.

Üçüncü Yol bir yakınsama süreci midir?

Üçüncü Yol, sentezini oluşturduğu liberal ve sosyal demokrat modeller gibi, uygulanacağı ülkelerin sosyopolitik ve sosyokültürel karakteristiklerine göre şekilllenebilir. Ancak Üçüncü Yol'un AB ülkeleri için bir yakınsama noktası olduğu ileri sürülebilir mi? Söz konusu yakınsama sosyal demokrat ülkelerin liberalizme, liberal ülkelerin de sosyal demokrasiye yönelimi temelinde ortaya çıkan bir eksende düşünüldüğünde, Almanya'nın birincisini, İngiltere'nin ise ikincisini temsil ettiği söylenebilir mi? Bu yönelimden kasıt koşulsuz bir liberalleşme veya sosyal demokratlaşma anlamında değil, var olan kimliklerinin bu modellerle harmanlanmasıdır. Diğer bir anlatımla üçüncü bir yolda uzlaşmasıdır. Böyle bir açılıma neden olan temel unsur özellikle Blair ve Schröder'in birlikte geliştirdikleri söylemlerdir. Söylem bazında bir uzlaşının/yakınsamanın uygulamayı da içerip içermediğini aşağıda her iki ülkenin geliştirdikleri politik stratejiler anlamında irdelemeye geçmeden önce, söylemlerin neler olduğuna biraz daha yakından bakmak gerekmektedir. Blair-Schröder deklarasyonu (1999), AB ülkelerinde yaşanan problemleri ortaya koymakta ve bu problemlere çözüm önerileri geliştirmektedirler. Söz konusu problemler ve çözüm önerileri aşağıdaki gibi sıralanmaktadır.

Problemler

• Sosyal adaletin desteklenmesi bazı zamanlarda 'nihâi amaç' olarak algılanmakta, bu durum daha iyi olan ile daha kötü olanı toplumsal uyum meyanında sıradanlaştırılmakta ve yaratıcılık, mükemmellik ve çeşitlilik göz ardı edilmektedir.

• Sosyal adaleti gerçekleştirmede benimsenen araçlar sonuçları açısından değil söylemleri açısından ele alınmakta; vergi politikalarına, rekabete, istihdama ve yaşam standartlarına olan etkileri hesaplanmadan uygulanmaktadır.

• Piyasa aksaklıklarını devletin önlemesi gerektiği şeklindeki yargı devletin optimal olmayan bir ölçekte bürokratik aksaklıklarla dolu müdahaleciliğini ortaya çıkarmakta ve bireysel olanla kolektif olan arasındaki denge ortadan kalkmaktadır.

• Genellikle, sorumluluğu aşan bir hak tanımlaması mantığıyla bireylerin, ailelerine, çevresine ve topluma karşı olan sorumluluklarının devlet tarafından üstlenilmesi beklenmektedir. Dolayısıyla, sorumluluktan doğan hak prensibinin gözardı edilmesi, kişilerin sorumluluk bilincini elimine etmekte ve sosyal bilinci ortadan kaldırmaktadır.

• Hükümetlerin, büyüme ve istihdamı artırmak amacıyla, ekonomiyi yönetme kapasiteleri abartılırken, bireylerin ve özel müteşebbislerin refah yaratma kapasiteleri fazlasıyla hafifsenmektedir. Piyasaların zayıf karınları da güçlü yönlerine göre aynı muameleye tâbi tutulmaktadır.

Çözüm önerileri

• Bireysel ataleti ve pasifliği yaratan refah devleti uygulamaları, bireysel sorumluluğu ve aktifliği/yaratıcılığı sağlayacak şekle dönüştürülmelidir. Bunun için de aktif işgücü piyasası politikalarına öncelik verilmeli ve sosyal güvenlik reformları gerçekleştirilmelidir.

• İşgücü piyasasında esnekleşmeyi ve işgücünün katılımını artırmayı hedefleyen politikalar üretilmelidir.

• Sürdülülebilir bir kalkınmayı ve işletmeler üzerindeki vergi yükünü hafifletmeyi hedefleyen bir vergi politikası benimsenmelidir. Vergi indirimlerinin yaratacağı dinamik ekonomik yapı sosyal harcamalar için tahsis edilecek kaynakları artıracaktır.

• Daha yüksek bir istihdam seviyesine ve büyümeye engel oluşturan kamu borçlanmasına dayalı finansman sistemleri terk edilerek, güçlü kamu finansmanına dayalı bir makro ekonomi politikası uygulanmalıdır.

Bu yaklaşımlar, gerek problem olarak sunulan parametrelerde gerekse çözüm önerilerinde, her iki siyasi iktidarın da 'ortak dili'ni yansıtmaktadır. Bu ortak dilin çalışma ilişkileri projesi, AB'nin önerdiğinden çok da farklı bir dil ola-

rak görünmemektedir. Aşağıda, söz konusu iki ülkenin politik uygulamaları, Üçüncü Yol açısından, ortaya çıkan çalışma ilişkileri pratiğiyle analiz edilmektedir.

Sosyal demokrat liberalizme doğru İngiltere?

Mooers, İngiliz devriminin, 18 ve 19. yüzyılda kapitalizmin az çok engelsiz bir biçimde gelişmesine olanak tanıyan siyasal bir çerçevenin/yeni tipte bir devletin yaratılmasında başat rolü oynadığını ifade etmektedir. O'na göre İngiltere'de sınıf mücadelesi siyasal (kamusal) alanda değil, üretim koşulları üzerinde (özelde) gerçekleşmiştir. Bu anlamda çıkar ilişkileri 'laissez faire' ve 'gönüllülüğe' (*voluntarism*) dayalı bir görünüm arz etmektedir (1991: 185-218). İngiltere'de sınıf mücadelesinin bu niteliği, çalışma ilişkileri alanında da, günümüze kadar varlığını büyük oranda devam ettirmiştir. Devletin baştan beri müdahale etmediği bir çalışma ilişkileri pratiğinde, haklarını kendi mücadeleleriyle elde eden sendikalar pragmatist bir niteliğe sahiptir ve politik bağlardan bağımsız olarak işyeri eksenli bir mücadele anlayışı benimsemişlerdir (Hillard ve Coates, 1991). Sendikaların İngiliz İşçi Partisi'yle etkileşimi de benzeri bir niteliğe sahiptir. İngiltere'de İşçi Partisi işçi sendikaları (TUC) tarafından kurulmuştur. Sendikaların İşçi Partisi'ni kurmasındaki temel amaç sendikal hareketin politik temsil vasıtasıyla güçlendirilmesi olmuş ve sendikalar hiçbir zaman bütünsel bir sosyal dönüşümü hedeflememiştir (Ludlam ve Taylor, 2003). İşçi Partisi de kuruluşundan günümüze değin işçilerin konjonktürel çıkarlarıyla alakadar olmuş ve devrimsel bir mantaliteye sahip olmamıştır. Dolayısıyla, İngiltere'de sosyalizm sadece 'bütünleştirici' bir söylem olarak kalmıştır (Thorpe, 1997). Gerek devletin sistemde korporatizm vasıtasıyla uzlaştırıcı bir rol üstlenmemesi gerekse sendikaların pragmatist bir mücadele anlayışını benimsemesi nedeniyle sistem, tarihsel olarak, 'çatışma' üzerinde odaklanmakta ve ekonomi-politik yapıdaki konjonktürel güç değişimlerine göre şekillenmektedir. Örneğin, İngiltere'nin İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşadığı ekonomik daralmayı aşma konusunda işçi partisinin takip ettiği politika ücretlerin düşürülmesi olmuştur. İlk olarak 1948'de başlayan 1961-79 döneminde de devam eden ücretler üzerinde baskı kurma politikası İşçi Partisi'yle sendikalar arasındaki etkileşimin nirengi noktasını oluşturmuş ve daha köklü ekonomik ve endüstriyel reformların gerçekleştirilmesini imkânsızlaştırmıştır. Bu dar içerimli korporatist politikaların başarısız olması (sendikaların ücret oranlarını kabul etmemesi) durumunda İşçi Partisi her seferinde grevleri sınırlayıcı düzenlemeler getirmiş ve formel düzenmelerle ücretler üzerinde baskı kurma yoluna gitmiştir. 1974-79 döneminde, IMF-destekli kemer sıkma politikası işsizliği ve sosyal harcamaları azaltmasına rağmen, dönemin İşçi Partisi hükümeti ücretlerde ve çalışma standartlarında önemli derecede daraltmaya gitmiştir. Bu gelişmeler sonu-

cunda sendikalar İşçi Partisi'nin tek taraflı düzenlemeleri nedeniyle ilişkilerini önemli derecede askıya almıştır. İşçi Partisi de 1979'daki seçim başarısızlığından sonra sendikal politikalarını gözden geçirerek sendikaların parti yönetim kurulundaki oy oranını % 90'dan % 50'ye düşürmüştür. İş çevrelerinden sağlanan fonların artırılmasıyla birlikte 1986'da partinin gelirinin % 76'sını sağlayan sendikaların desteği 1998'de % 30'a düşmüştür (Howell, 2000: 21-28). Dolayısıyla İngiliz çalışma ilişkilerinde sosyal demokrasinin tarafların karşılıklı çıkarlarına dayanan son derece pragmatist bir görünüm arzettiği vurgulanmalıdır. İdeolojinin sadece söylem bazında kalması taraflar arasında uzun vadeli ve istikrarlı bir etkileşimin sürdürülmesini imkânsızlaştırmış ve günümüzde aşılması zor bir krizin doğmasına neden olmuştur. Yaşanan krizin temel sebebi her iki kesimin de (sendikaların ve İşçi Partisi'nin) piyasa mekanizmasını bağımsız değişken olarak ele alarak hareket etmelerinden kaynaklanmaktadır. Buna göre işçi sınıfı piyasa mekanizmasının (kapitalist ekonomi-politiğin) elverdiği ölçüde gözetilmekte ve krizler emek faktörü üzerinden geliştirilen politikalarla aşılmaya çalışılmaktadır. Krizler tarafların sadâkatini göstermesi açısından önemlidir ve ideoloji bu sadâkati sağlayan temel bileşendir. İdeolojisizlik pragmatizmi, pragmatizm de karşılıklı çıkarların varlığı kadar bir etkileşimi/işbirliğini gündeme getirmektedir. Bu anlamda, 1997'de başlayan Blair döneminin kapitalist ekonomi-politiğin kriz dönemine denk gelmesi taraflar arasındaki etkileşimin marjinalleşmesini ve (örgütlü) işçi sınıfının, diğer toplumsal sınıflara göre, ikincilleştirilmesini de beraberinde getirmiştir.

1997'de İşçi Partisi'nin (Blair hükümetinin) iktidarıyla birlikte izlenen temel politika Thatcher dönemindeki, sendikaları kolonileştiren (Hall, 2005: 319) reformların büyük ölçüde devam ettirilmesi olmuştur. Blair hükümetinin ekonomi politikası, maliye politikasından ziyade para politikası üzerinde odaklanmakta ve enflasyonu önlemeyi temel hedef olarak benimsemektedir. Para politikası da bağımsızlaştırılan merkez bankasına bağlanmıştır. Mevcut hükümete göre, işsizlik talep eksikliğinden değil, yapısal nedenlerden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle devlet arz yanlı (aktif işgücü piyasası) politikalarla, daha fazla işgücü esnekliğiyle ve koruyucu politikalardan kaçınarak istihdamı artırmayı hedeflemektedir (Undy, 1999: 315-9). Bu dönemde çalışma ilişkileri alanında iki önemli yasa çıkarılmıştır. Bunlardan birincisi Çalışma İlişkileri Yasası'dır (ÇİY). ÇİY temel olarak bireysel haklar üzerinde odaklanmakta ve İngiltere'nin AB uyum yasaları çerçevesinde yerine getirmek zorunda olduğu bazı düzenlemeleri içermektedir. Bu yasayla sendikaların da belirli kazanımlar elde ettiği iddia edilse de uygulamada 20'den daha az işçi çalıştıran ve İngiliz işgücü piyasasının % 31'ini oluşturan işyerlerinde bu hakların geçerli olmaması, sendikaların kurulması için de işyerindeki işçilerin en az % 40'ının temsil edilmesi zorunluluğu getirilmesi, bu iddiayı geçersiz kılmaktadır. Üstelik, ÇİY'de sendikalılara ve sendikacılara ilişkin öngörülen bireysel haklar (sendika yöneticisi veya üyesi

olmaktan dolayı haksız muamaleye maruz kalmanın önlenmesine ilişkin vb.) dışında, sendikacılığın, bir toplu mücadele aracı olarak güçlendirilmesine ilişkin bir içerik söz konusu değildir. Grev hakkı üzerinde de oldukça sınırlayıcı hükümler getiren yasayla birlikte sendikalar örgütlenme konusunda önemli problemlerle karşı karşıya kalmaktadırlar (Heery vd., 2003: 83). Diğer taraftan 2004 yılında ÇİY'de bir takım düzenlemeler yapılsa da bu düzenlemelerin yasanın ruhunda bir değişiklik öngördüğünü söylemek mümkün gözükmemektedir.[6] İkincisi ise Çalışma Yasası'dır (The Employment Act). Çalışma Yasası'nın temel amacı da işyerinde bireysel uyuşmazlıklarda artan bürokratik yükü çalışma tribünlerinin reorganizasyonuyla aşmaktır. Yine bu dönemde asgari ücretin kabul edilmesi önemli bir gelişme olarak ön plana çıkmaktadır. Ancak, İngiltere'de uygulanan asgari ücret diğer Avrupa ülkelerine göre en düşük seviyede olmasının yanında, ihlali durumunda uygulanan müeyyideler hafifletilmekte ve bu konudaki denetimler de etkisiz kalmaktadır (Bonoli, 2001: 9).

Diğer taraftan bu dönemde çalışma ilişkileri üzerinde AB'nin, pozitif anlamda etkili olduğu ileri sürülmektedir. Bu iddiaya göre AB direktifleri, İngiliz çalışma ilişkilerini İsveç gibi AB ülkelerinde mevcut olan 'Avrupa sosyal modeli'ne yakınlaştırıcı bir etki yaratmakta ve klasik Anglo-Sakson modeli 'Anglo-Sosyal' modeli olarak dönüşüme uğramaktadır. Tarihsel olarak İngiltere, Avrupa'ya, yakın bir dosttan ziyade bir arkadaş olarak bakmıştır. Bu anlamda İşçi Partisi, AB'nin gerekliliğine inanan fakat ulusal düzeyde bağımsız politikalar üretmeyi hedefleyen bir yaklaşıma sahiptir (Marcussen vd., 1999: 625-6). İşçi Partisi'nin ulusal kimliğe ilişkin bu yaklaşımı AB ve İngiltere arasındaki çalışma ilişkilerine doğrudan yansımaktadır. AB'nin İngiliz çalışma ilişkileri üzerindeki temel etkisi 'İş Konseyleri' ve 'Bilgilendirme ve Danışma' direktifleri ile gerçekleşmektedir.[7] İş konseyleri vasıtasıyla gerçekleştirilen bilgilendirme ve danışma işlemlerinin hangi düzeyde (merkezî, sektörel, işletme) vb. gerçekleştirileceği ilgili ülkeye bırakılmaktadır. Söz konusu bilgilendirme ve danışmanın yönetim kararlarından önce mi, sonra mı olacağı da son derece belirsizdir ve işyerinde söz konusu direktiflerin gereklerine uyulmaması halinde ne tür yaptırımların uygulanacağı da tespit edilmemiş olduğundan uygulamada etkinsizlik ortaya çıkmaktadır. Bu belirsizliklerden istifade eden İşçi Partisi, direktiflerin uygulanmasını ertelemek ve kapsamını daraltmak anlamında çaba göstermiş ve bunda da başarılı olmuştur (Bercusson, 2002). Diğer taraftan İngiltere'de söz konusu direktiflerin uygulama süreçlerini analiz eden bir çalışmada, bu direktiflerin daha çok 'sembolik' bir etkisinin olduğu, işletmenin verimlili-

6 Blair döneminde, 2005 Ekim ayına kadar gerçekleştirilen yasal düzenlemelerin bir listesi için bkz. DTI, 2005: 41-43.

7 Söz konusu direktiflerin temel amacı işyerinde çalışanların tümünü temsil edecek bir organizasyonel yapının (iş konseyleri gibi) kurulması ve bu organizasyonlar vasıtasıyla çalışanların işletmeye katılımlarının sağlanması, bilgilenme ve danışma haklarının kullanılmasıdır.

ğinin ve yaratılan katma değerin artırılmasına katkıda bulunduğu belirtilmektedir (Weber vd., 2000). Aynı şekilde İngiliz çalışma ilişkilerinde uygulamada sayıları sınırlı olan sendika-işveren işbirliği uygulamalarının sendikal hakları ve toplu pazarlığı marjinalleştirici bir yeniden yapılanma sürecini, ve sendikalı çalışanların işten çıkarılmasını sağlamaktan öte bir amaca hizmet etmediği vurgulanmaktadır (Heery vd., 2003). Diğer yandan İngiltere'nin, bireysel haklar üzerinde odaklanan, sosyal protokolü onaylamasının örgütlü çalışma ilişkileri üzerinde etkisinin olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. İşçi Partisi'nin çalışma ilişkileri projesinde etkili olan diğer bir örgüt ILO'dur. Thatcherizm dönemindeki, ILO'nun sendika, toplu pazarlık ve grev özgürlükleri konusundaki sözleşmelerini sınırlı derecede uygulama eğilimine rağmen, İşçi Partisi göreve geldiğinde ILO'nun sözleşmelerine olan bağlılığını açık bir dille ifade etmiştir. Nitekim ÇİY'de greve katılan çalışanlara ilişkin getirilen sınırlı derecede de olsa koruyucu önlemlerin, sendikaların yasal olarak tanınması ve sendikalıların bireysel olarak korunmasını içeren yasaların çıkarılmasında ILO sözleşmelerinin önemli derecede etkili olduğu ileri sürülmektedir. Bununla birlikte uygulamada New Labour'un sendika özgürlükleri ve grev hakkı konularında ILO deklarasyonlarında belirtilen uluslararası standartları sınırlı derecede uyguladığı belirtilmektedir. İngiltere, özellikle grev hakkı konusunda ILO tarafından ciddi eleştirilere tâbi tutulmaktadır.[8] Sendikaların tanınmasına ilişkin 21 kişi çalıştırma ve % 40'dan fazla temsil oranına sahip olma şartları da ILO tarafından eleştirilmektedir. Diğer taraftan, uygulamada bireysel sözleşmeyi kabul ederek toplu temsili reddeden çalışanlara ilişkin ücret artışları sağlanması ve toplu temsili talep edenlere bu hakkın sağlanmamasına ilişkin muamelelerin yasaya aykırı görülmemesi de ILO'nun kabul edilemez gördüğü alanlardan birini oluşturmaktadır. Sendikal üyelikle toplu pazarlık hakkının birbirinden farklı unsurlar olarak görülmesi de ILO'nun çalışma ilişkilerinde öngördüğü toplu pazarlık ve grev hakkına tamamıyla ters düşen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır (Novitz, 2000). Sonuçta ILO sözleşmeleri söylem bazında kabul edilse de uygulamada işlerlik kazanmamaktadır.

İngiliz hükümeti tarafından yayınlanan ve çalışma ilişkileri alanında gerçekleştirilen düzenlemelerin bütünsel olarak değerlendirildiği raporda, söz konusu düzenlemelerin temel amacının İngiliz çalışma ilişkileri kültürünün 'gönüllülük' esasının yasal kurallarla birlikte standartlaştırılması olduğu vurgulanmaktadır. Rapora göre hükümetin bu düzenlemelerdeki ana yaklaşımı, *teşebbüs gücünü ve rekabet edilebirliği (esnekliği)* engellemeksizin, istihdam ve korumacılık arasında bir dengenin yakalanmasıdır. Bu amaçla bir yandan çalışma iliş-

8 Örneğin greve katılan bir işçi işveren tarafından, 8 haftaya (kadar) devam eden bir greve katılması nedeniyle, işten çıkartılması durumunda ilgili mahkemeye başvurarak işe iadesini isteyebilmesine rağmen, uzlaşma için gerekli girişimleri yapan işveren 8 haftadan daha fazla süren bir greve katılan çalışanın sözleşmesini fesh edebilmekte ve bu durumda çalışan hiçbir hak talep edememektedir. ILO bu hükmü sert bir dille eleştirmektedir.

kilerinde *minimum standartların* belirlenmesi diğer yandan da işverenlerin sosyal dampinge başvurmalarının engellenmesi amaçlanmaktadır (DTI, 2005).

Blair hükümetinin çalışma ilişkileri yaklaşımı toplu pazarlıktan ziyade iş mahkemeleri ve devlet kurumları tarafından gerçekleştirilen düzenlemelere dayanan 'bireysel' içerikli haklara odaklanmaktadır (Smith ve Morton, 2001). Devlet, sendikalar tarafından kolektif bir şekilde savunulan işçi haklarını, yasal düzenlemelerle ayrıntılı bir şekilde düzenleyerek işçi-işveren ilişkilerinde sendikal fonksiyonları ikame etmeyi amaçlamaktadır. Diğer taraftan işyeri ölçeğinde işçi-işveren ortaklığı anlayışı geliştirilmekte ve katılım odaklı bir insan kaynakları yönetimi uygulaması desteklenmektedir. Bu anlamda çalışanların işletme verimliliğini ve niteliğini artırmak amacıyla işletmeye olan *bağımlılıklarının* artırılması ve *çıkar çatışmasından* ziyade uzlaşıya dayalı bir çalışma ilişkileri kültürünün yaratılması hedeflenmektedir (DTI, 1998: 3). Parti politikasında temel vurgu eşit dağılım ve ortak mülkiyet yerine fırsat eşitliğinin sağlanarak bireylerin kendileri için en verimli olanı yapmalarını sağlamaktır. Bu da ortak fayda için işbirlikçi riski getirmektedir. Bu yaklaşıma göre eşitsizlikler kendi içerisinde olumsuz değildir. Çünkü neticede toplumsal refahın artırılmasına (yaratıcılık, yeni yatırımlar, ekonomik büyüme ve istihdam vasıtasıyla) katkıda bulunmaktadır (Buckler, 2000: 302-7). Buna benzer bir şekilde sınıfsal çıkarlardan ziyade 'sınıfın uluslaşması' paradigması temelinde sınıfsal çıkarların ancak ulusal çıkarlarla birlikte varolabileceği anlayışı hâkimdir (Panitch, 2002: 121). Sonuçta yapılan düzenlemeler bireysel nitelikli haklardır. Söz konusu haklar sendikaların toplu pazarlık ve grev faaliyetleriyle güç kazanımlarını sağlayacak kolektif içerimlere sahip değildir. Kolektif düzenleme yapılmamasının nedeni sendikal kazanımların işgücü piyasasında esnekliği sekteye uğratacağı kaygısıdır. Blair, bu konudaki görüşlerini aşağıdaki gibi özetlemektedir:

> Muhafazakâr değil yaratıcı olan, daha iyi şirketler yaratmak için işverenlerle işbirliği yapabilen sendikalar yaratalım. Çalışanların sadece değişim veya istismar korkusundan dolayı değil, aynı zamanda başarıya olan bağlılıkları nedeniyle katıldıkları, geriye değil ileriye bakan, çalışanları rekabetçi ve değişen dünyada iş güvencesine sahip olmak için ihtiyaç duydukları doğru niteliklere ulaşmaları konusunda teşvik eden bir sendikacılık yaratalım (Blair, 1997).

Blair hükümeti, gelir dağılımı politikaları ve kolektivist politikalarla sosyal adaleti sağlamak yerine, pozitif refah politikalarıyla bunu sağlamayı hedeflemekte ve bunlar pragmatist bir nitelik kazanmaktadır. Ancak söz konusu pozitif refahın sağlanması için büyük oranda neo-liberal ekonomi politikalarıyla uyumlu bir strateji geliştirilmiş ve sosyal eşitsizlik pahasına ekonomik büyüme hedefi ön plana çıkarılmıştır. Bu anlamda, İngiltere'nin rekabet edilebilirlik performansının iyi olmasına rağmen bunun sosyal eşitsizlik pahasına gerçekleştirildiği açıkça görülmektedir (Hopkin ve Wincott, 2006). Dolayısıyla İşçi

Partisi'nin temel paradoksu piyasa mekanizmasına dayalı politik stratejiler üretmesidir. Söylem bazında savunulan uzlaşıya dayalı ekonomik kalkınma modeli uygulamada işçi sınıfına rağmen gerçekleştirilmektedir. Bu aşamada Drinkwater ve Ingram (2005), İşçi Partisi'nin grevi ortadan kaldırarak uzlaşıya dayalı bir çalışma kültürü yaratma hedefinin grevleri belirli oranda elimine ettiğini, ancak işçi sınıfına rağmen gerçekleştirilen ekonomik kalkınma stratejilerinin bireysel uyuşmazlığı önemli ölçüde artırdığını ifade etmektedir.[9]

İşçi Partisi'nin çalışma ilişkilerinde örgütlülüğü marjinalleştirici politikalarının arkasında örgütlü işçi sınıfının İşçi Partisi'nin seçmen kitlesi içerisindeki düşüşü yer almaktadır. Buna göre örgütlü işçi sınıfının partinin seçmen tabanındaki ağırlığı % 20 düşmüş, maaşlı orta sınıfın ağırlığı % 18 oranında artmıştır. İşçi sınıfı içerisinde de sendikalaşma eğilimi çok sınırlı olan beyaz yakalı işgücünün oranında önemli artış kaydedilmiştir (Moschonas, 2002: 84-90). (1960 yılı endeksi 100 kabul edilirse sendikal örgütlenme eğilimi yüksek olan mavi yakalı işçilerin oranı % 83'ten % 81'e düşerken; beyaz yakalı işgücünün oranı % 98'den % 133'e çıkmıştır). Sonuçta İşçi Partisi'nin işçi sınıfının partisi olma sıfatının zayıflamasının yanısıra, işçi sınıfı içerisinde de bireysel çalışma ilişkilerine bağlılığı ağır basan beyaz yakalı işgücünün oranında önemli bir artış kaydedilmesi, 1950'de % 44 olan sendikal yoğunluk oranının 2000 yılında % 29'a düşmesi gibi nedenlerle, örgütlü işgücü ve İşçi Partisi arasındaki politik patronaja dayanan çıkar ilişkisi marjinalleşmiş ve bireysel haklara dayalı bir çalışma ilişkileri pratiği ağırlık kazanmıştır. Bu aşamada Blair hükümetinin politikalarında birisi liberal diğeri sosyal demokrat iki eksen ortaya çıkmaktadır. Bu eksenlerden birincisi bağımsız, ikincisi ise bağımlı değişken konumundadır (Hall, 2005). Çünkü İşçi Partisi'nin izlediği politikalarda piyasa mekanizması esas alınmakta ve çalışma ilişkilerinde örgütlülük marjinalleştirilmekte, hatta bireyselleştirilmektedir.

İşçi Partisi'nin çalışma ilişkileri projesi sosyal demokrat bir modele uymamaktadır. Sendikaların ve toplu pazarlık kurumlarının marjinalleştirilmesi, bireysel bir çalışma ilişkileri kültürünün yaratılması ve devletin merkezi düzeyde bir koordinasyonu üstlenmemesi anlamında sosyal demokrat/korporatist bir modelden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan yoğunlaşan spekülatif finansal sermaye altyapısı da işçi ve işverenler arasında uzun vadeli bir iş ilişkisini zorlaştırmakta aksine esnek çalışma biçimlerini ön plana çıkarmaktadır. Gerçekleştirilen yasal düzenlemeler esnek çalışma yöntemlerine göre istihdam edilen çalışanların bireysel haklarını korumayı hedeflemektedir. Devlet işyeri düzeyinde toplu ilişkileri tolere etse de bu durumu yasal düzenleme-

9 Yazarın kullandığı veriler Ingiltere'de 1983-2001 yılları arasında gerçekleştirilen 'Sosyal Davranışlar Anketi'ne dayanmaktadır. 1997-2001 yılları arasında, İşçi Partisi iktidarında, grevlerin sayısı 216'dan 194'e düşerken, bireysel uyuşmazlıkların sayısı 106.912'den 165.093'ulaşmıştır. Yine çalışma tribünlerinde görülen dava sayısı 74.614'den 97.386'ya yükselmiştir.

lerle desteklemekten uzak durmakta ve sendikacılıkla toplu pazarlığı bağımsız paremetreler olarak yapılandırmaya çalışmaktadır. İşçi Partisi'nin çalışma ilişkileri projesi liberal bir modele de uymamaktadır. Devletin işyerinde işbirliğini desteklemek ve sosyal dampingi önlemek amacıyla bireysel hakları ayrıntılı bir şekilde düzenlemesi liberal bir modelden uzak görünmektedir. Devletin yasal düzenlemeler anlamında, bireysel ölçekte de olsa, önemli derecede inisiyatif üstlenmesi; asgari ücretin, işyerinde çalışanların bilgilendirme ve danışma haklarının kabul edilmesi ve sendikaların, uzlaşmacı olmaları şartıyla meşrulaştırılması liberal paradigmalarla uyuşmamaktadır. Ancak işletme verimliliğine katkıda bulunan nitelikli bir işgücünün, çatışmaya değil uzlaşıya dayalı bireysel bir çalışma kültürünün hedeflenmesi, liberal modelle örtüşmektedir. Sonuçta, AB düzeyinde olduğu gibi İngiltere'de de Üçüncü Yol'un çalışma ilişkileri projesinin gerçekleştiğini görmek mümkündür. Bu durum yine AB'de olduğu gibi işçi sınıfına rağmen ve liberal tarafı daha ağır basan bir yapıda gerçekleşmektedir ve bu anlamda İngiltere'de sosyal demokrat liberalizmden (liberalizmin çözülmesi anlamında) bahsetmek mümkün görünmemektedir. Aksine sendikalar ve İşçi Partisi arasında kapitalist ekonomi-politiğe göre şekillenen pragmatist geleneğin kapitalist ekonomi-politiğin olumsuz koşulları/krizi nedeniyle dejenere olduğu ve İşçi Partisi'nin Üçüncü Yol söylemlerini bu durumu meşrulaştırmak için kullandığı bir kısırdöngüden bahsetmek daha anlamlı görünmektedir.

Liberal sosyal demokrasiye doğru Almanya?

Almanya 'Avrupa sosyal modeli'nin ve sosyal demokrasinin 19. yüzyılın sonlarından itibaren en önemli temsilcilerinden biri olmuştur. İkinci Dünya Savaşı sonrasında olgunlaşan Alman modeli 'örgütlü kapitalizm' (*organized capitalism*) olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda klasik (Alman) modelinin temel özelliği organize bir çalışma ilişkileri yapılanmasıdır. Bu yapıda taraflar sendikal örgütlenmelere üyedirler ve toplu pazarlıklar, devletin koordinasyonunda, merkezî düzeyde (endüstriyel ölçekte) gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla korporatist ilişkiler ücret ve çalışma şartlarında yakınsamanın yanısıra (işgücünün bir rekabet unsuru olmaktan çıkarılmasını) taraflar arasında makroekonomik istikrar ekseninde bir işbirliği ve dayanışmayı da beraberinde getirmektedir. Diğer taraftan çalışma ilişkileri, sadece işçi-işveren arasındaki etkileşim anlamında değil genel olarak sosyo-ekonomik yapının önemli bir parçası olarak algılanmaktadır. Kapsayıcı refah devleti politikaları ve sosyal güvenlik sistemi, çalışanları koruyucu bir iş mevzuatı ve nitelikli eğitim sistemi dayanışmacı sosyoekonominin sacayaklarını oluşturmaktadır (Busch, 2005: 7-9). Klasik modelin önemli taşlarından birisi de finansal sistemdir. Bankalar, sahipleri genellikle bireysel müteşebbisler olan işletmelere uzun vadeli (yatırım amaçlı) fi-

nansman sağlamaktadır. Bir anlamda işçilerin tasarruflarının bankalar vasıtasıyla yine kendi işletmelerine sermaye olarak geri dönmesi korporatizmi bütünleyen bir parametre olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışanlar da kendi çıkarlarını sınıfsal çıkarlar olarak değil, işletmenin çıkarları olarak görmektedir.

Almanya 1990'lardan itibaren, başta Doğu Almanya ile birleşme olmak üzere, artan işsizlik oranları, sosyal güvenlik sisteminde yaşanan kriz, APB ve BİP kriterleri, özellikle Doğu Avrupa ülkelerinden ve AB ülkelerinden gelen ve işgücü maliyetlerine dayanan rekabet baskısı gibi nedenler sonucunda klasik sosyal demokrat modelde erozyon yaşamaktadır (Hefeker, 1998: 153-160). Büyük oranda birleşmeden kaynaklanan sebeplerle kamu borcunun 1989-96 yılları arasında % 42'den % 60'a çıktığı, işsizlik oranlarında ve cari açıklarda (her yıl yaklaşık 0,6 civarında) artışlar yaşandığı belirtilmektedir. Piyasada verimliliğin sürekli artmasına rağmen, teknolojideki ve üretim sistemlerindeki değişim sonucunda yaratılan iş olanaklarının yüksek nitelik gerektiren sermaye yoğun sektörlerde yoğunlaşması, istihdamda daralmayı gündeme getirmektedir. Diğer taraftan 1990 sonrası yoğunlaşan rekabetle birlikte firmaların, özellikle artan ücret dışı işgücü maliyetleri ve sosyal güvenlik katkıları nedeniyle, rekabet güçlerinin düştüğü iddia edilmektedir. OECD ülkeleri içerisinde en yüksek işgücü maliyetlerine sahip olan ülkelerden biri olan Almanya'da işgücü maliyetleri 1988-98 döneminde, OECD ülkeleri ortalamasına kıyasla, % 17 oranında artış göstermiştir. İstihdam üzerindeki sosyal güvenlik katkıları 1972-2002 döneminde % 32'den % 42'ye çıkmıştır (Tüselmann ve Heise, 2000: 168). Mevzuatın öngördüğü koruyucu önlemlerin ve endüstri ölçeğinde toplu pazarlıklarla belirlenen ücretlerin işletmelerin spesifik koşullarına uyumlaştırılamaması (esnek olmaması) sonucunda, yüksek işgücü maliyetlerinin gerek kayıtdışı sektörün artmasına, gerekse düşük nitelikli işgücü gerektiren işlerin gelişmekte olan ülkelere kaydırılmasına neden olduğu ve yapısal işsizliği (% 10) körüklediği ileri sürülmektedir. Bu iddialaran rağmen, bugün 'rijit' olarak algılanan bu organize yapısal özelliklerin 1990 öncesinde Almanya'nın rekabetçi endüstriyel yapısının ortaya çıkmasında temel etken olarak görüldüğü hatırlanmalıdır (Tüselmann ve Heise, 2000: 163-167). Çalışma ilişkileri literatüründe, Almanya başta olmak üzere diğer Avrupa ülkelerinde uygulanan yüksek ücretler ve gelir dağılımı politikalarının rekabet edilebilirliği, ekonomik büyümeyi ve istihdamı önleyip önlemediği, önemli tartışma konularından birini oluşturmaktadır. Huber ve Stephens (2002) bu konuda yaptıkları çalışmada İskandinav ülkelerini örnek vererek çalışma ilişkilerinde sosyal demokratik modelin söz konusu alanlarda olumsuz bir etki yaratmadığını, Batı Almanya'da 90'ların başlarından itibaren ortaya çıkan problemlerin daha çok sosyo-ekonomik yapıdan (Doğu ile birleşme, nüfusun yaşlanması, üretim yapısında post-fordist sistemin ve servis sektörünün ağırlık kazanması vb.) kaynaklandığını belirtmektedirler. AB ülkeleri kapsamında gelir dağılımı ve rekabet edilebilirliğin analiz edildiği bir başka

çalışmada da (Hopkin ve Wincott, 2006) İskandinav ülkelerinin her iki ölçekte de en iyi durumda oldukları net olarak görülmektedir. Sonuçta, İngiltere'de olduğu gibi Almanya'da da sosyal demokrat politikaların marjinalleşmesinde sosyo-ekonomik yapıdaki değişimlerin gerekli kıldığı zorunluluğun ötesinde politik partilerin benimsedikleri popülist politikaların önemli derecede etkili olduğu gerçeği karşımıza çıkmaktadır (Kitschelt, 1994: 207-254).

Bu dönemde Almanya üzerinde etkili olan diğer parametreler APB ve BİP'dır. Almanya'nın Avrupa ile olan ilişkileri noktasında, Hitler dönemi "Avrupa'nın ötekisi" olarak adlandırılmakta ve Almanya'nın öteki olmaktan kurtulmasının tek çözümü de, savaş sonrası dönemde, AB olarak görülmekteydi. SPD ise, başlangıçta AB'yi sosyalist bir birlik olarak kurgulasa da, sonraki dönemlerde ılımlı bir yaklaşım benimseyerek küresel ekonomi politikte Avrupa ülkelerinin güçlü olabilmeleri için kaçınılmaz bir birlik olarak algılamıştır (Marcussen vd., 1999: 622-625). Tarihsel süreçte kanıksadığı bu kimliğiyle Almanya, çalışma ilişkilerinde yaşadığı erozyonun da etkisiyle, örgütlü kapitalizmini AB düzeyine taşımanın ötesinde kendi politikalarını Avrupalılaştırma eğilimi içerisine girmiştir (Smith, 2005). Bu anlamda, Almanya'da çalışma ilişkilerinde yaşanan dönüşümler incelendiğinde AB'nin temel öngörülerinin formel veya enformel uygulamalarla, Almanya'nın sosyoekonomisiyle orantılı ölçüde, yerleşmeye başladığı görülmektedir. Bir yandan APB'nin bütçe kriteri gelir dağılımı politikalarını imkânsızlaştırmakta diğer yandan Almanya'nın AB bütçesine en büyük katkıyı yapan ülke olması yaşanan finansal darboğazın önemli nedenlerinden birini oluşturmaktadır. AB'nin Almanya'da telekomünikasyon, posta, demiryolu, enerji gibi örgütlülüğün ön planda olduğu sektörlerde rekabetin artırılmasıyla ilgili baskısı karşısında SPD hükümetinin en uygun çözümü söz konusu kamu kurumlarını özelleştirmede bulması AB'nin Almanya'daki sosyal piyasa ekonomisini liberalleştirici etkilerinden bir diğerini oluşturmaktadır (Beyer ve Höpner, 2003: 187).

1990 sonrasında yaşanan bu problemler çalışma ilişkilerinde korporatizmin çözülmesini, toplu pazarlığın desantralizasyonunu, sendikal örgütlenmelerin güç kaybını ve liberal bir çalışma ilişkilerine doğru genel bir eğilim yaratmaktadır. Söz konusu eğilimin sosyal demokrat modelin çözülmesi anlamında bir liberalleşme olduğu, sistemin bütünüyle liberal bir nitelik kazanmasının günümüz itibariyle söz konusu olmadığı vurgulanmalıdır (Klikauer, 1999; Erb, 2001). İşverenler, işveren organizasyonlarına üye olmamakta, üye olanlarda ayrılmaktadırlar. Örneğin Doğu'da mühendislik sektöründe işveren organizasyonlarının temsil oranı 1991'de % 60'tan 1997'de % 25'e gerilemiştir. Hükümet üzerinde çalışma şartlarının esnekleştirilmesi ve vergilerin indirilmesi konusunda giderek yoğunlaşan bir baskı kuran işverenler, opt-out'lar[10] vasıtasıyla

10 Opt-out uygulamaları, Schröder döneminde yasalaştırılan, işverenlerin toplu pazarlık sonrasında işletmenin faaliyetlerinin sürdürülebilirliğini zorlaştıran faktörlerin varlığı durumunda toplu sözleşmeyi uygulamadan vazgeçebilmesini öngören bir düzenlemedir.

toplu sözleşmeleri lağvederek, kayıtdışına kayarak veya çalışma şartlarını esnekleştirerek klasik dönemde uyguladıkları uzlaşmacı ve organize çalışma ilişkilerini liberalleştirmekte ve sendikalara karşı daha katı bir tavır takınmaktadırlar (Sosyal sorumluluğunu her seferinde dile getiren Daimler-Benz'in küresel bir şirket olma hedefiyle Chrysler ile birleşerek örgütlülüğü elimine edici politikaları adapte etmesi bu duruma örnek gösterilebilir). Aynı zamanda, Almanya'da borsa sisteminin yerleşmesiyle birlikte uzun vadeli banka finansmanı (stakeholder modeli) kısa vadeli spekülatif sermayeye (shareholder modeline) dönüşmekte ve işçi-işveren ilişkilerindeki istikrara odaklı yaklaşım ortadan kalkmaktadır (Grahl ve Teague, 2004: 561-562).[11] Diğer taraftan sendikal yoğunluk, kamu sektöründeki kısmi istikrarına rağmen, özel sektörde, büyük oranda işverenlerin sosyal piyasa ekonomisine olan bağlılıklarındaki azalma nedeniyle, 1990-2003 döneminde % 36'dan % 28'e gerilemiştir. Bu düşüşte sendikaların güçlü olduğu sektörlerdeki istihdam daralmasının yanısıra sendikaların yeni iş alanlarında (yüksek nitelik gerektiren hizmet sektöründe) örgütlenme stratejileri üretmedeki başarısızlıkları da önemli rol oynamaktadır. Opt-out'lar da sendikaların güç kayıplarında önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan 90 öncesi, ortalama olarak, Batı'da % 62, Doğu'da % 43 olan sektörel toplu pazarlıklar 2004'te sırasıyla % 43 ve % 21 olarak gerçekleşmiştir (Komisyon, 2004: 32). İş konseyleri gerek konjonktürel şartların uygunluğu, gerekse yasal ve politik destek nedeniyle işyerinde çalışanların haklarını savunma anlamında etkin görevler üstlenebiliyorlardı. İşverenler iş konseylerine danışmadan karar alamıyor, hatta sektörel pazarlıklarda belirlenen ücretlerden daha yüksek meblağları iş konseylerinin, yasalardan kaynaklanan, yaptırım gücü nedeniyle kabul etmek zorunda kalıyorlardı. Günümüzde ise iş konseylerinin faaliyetlerinin işletmenin rekabet edilebilirliği ve çalışanların haklarını korumaktan ziyade, işletmelerin hızlı karar verme kabiliyetlerinin artırılması için, piyasa merkezli çözümler üretilmesi üzerinde odaklandıkları belirtilmektedir. Hükümet politikalarındaki değişim ve sendikal yoğunluktaki azalma ile birlikte iş konseylerinin çalışanların haklarını koruma konusundaki yetilerinin azaldığı ileri sürülmekte ve 90 öncesinde % 50 düzeyinde olan iş konseylerinin temsil oranının günümüzde % 35 civarında olduğu tahmin edilmektedir (Hassel, 1999: 487-493).

Yaşanan tüm bu gelişmelere karşı SPD, klasik modeldeki dönüşümlerin derinleşmesini ve örgütsüzlüğe kayışı durduracak önlemler almak bir yana politik geleceğini garanti altına almaya çalışan pragmatik politikalar üretmiştir. Bu durum SPD'nin 1998-2005 dönemindeki iktidarıyla gündeme gelen anlık bir olgu değil, 19. yüzyılın başlarından günümüze kadar SPD'nin poli-

11 Burada vurgulanmak istenen Almanya'da örgütlü kapitalizmin zayıflamasıdır. Bununla birlikte Almanya'da halen örgütlü modelin % 70'ler civarında olduğu belirtilmektedir (Almond vd., 2003: 439-440).

tikalarında ideolojik anlamda yaşanan dejenerasyonun zirve noktasına ulaşmasıyla günyüzüne çıkan bir gelişmedir. Yüzyılı aşan bir süreden beri devam eden SPD ve sendikalar arasındaki etkileşim 19. yüzyılın başlarında, her ne kadar İngiltere'deki gibi organik bağlarla var olmasa da, karşılıklı işbirliğine dayanmakta ve parti üyelerinin üçte ikisini sendika üyeleri oluşturmaktaydı. Dolayısıyla İngiliz İşçi Partisi gibi SPD de sendikaların (örgütlü işgücünün) varlığıyla anlam kazanmış ve 1960'lı yıllara kadar karşılıklı işbirliği devam etmiştir. SPD'nin seçmen tabanı içerisinde İkinci Dünya Savaşı sonrasında % 60 olan sendika üyelerinin oranı 1967 seçimlerinde % 70'e çıkmış ve aynı zamanda partinin finansal kaynakları da büyük oranda (% 60 civarında) sendikalar tarafından sağlanmıştır. Sonuçta 1960'lı yıllara kadar sendikalar SPD politikalarında etkili olmuştur. 1956 yılında SPD başkanı Erich Ollenhauer'in DGB toplantısında yaptığı konuşma bu durumu açıkça ortaya koymaktadır:

> Burada sendikalarca öne sürülen taleplerin ve hedeflerin tümü sosyal demokratik yapılanmayla örtüşmektedir. SPD bunların gerçekleştirilmesi için parlementer gücünü kullanmaya hazırdır (akt. Willey, 1974: 45).

SPD'nin kuruluş yıllarında (1889) benimsediği temel ilkeler; kapitalist sisteme karşı duruş, politik demokrasinin derinleştirilmesi ve sosyalist bir toplumsal yapının yaratılmasıdır (Moschonas, 2002: 25). 1960'lı yıllara gelindiğinde ise, Avrupa genelinde sosyal demokrasinin yaşadığı dejenerasyona benzer şekilde, SPD'nin reformist öngörülerden uzaklaşarak 'herkesin partisi' (*Volkspartei)* olma idealini ve politik geleceği açısından işçi sınıfına dayalı politikaların uygun olmayacağı görüşünü benimsediği görülmektedir. Partinin orta sınıflara hitap etmemesi durumunda makus talihini kırmasının imkânsız olduğu görüşüne dayanan bu yeni stratejiyle birlikte 1957'de % 31,8 olan oyu 1972'de % 45'e yükselmiştir. Partinin yeni seçmen kitlesinde yükselen kesim maaşlı orta sınıftan oluşmaktır. 80'li yılların başlarına (1982'de başlayan ve 16 yıl sürecek Kohl dönemine) kadar SPD ve sendikalar arasında ücretlerin ve çalışma koşullarının makro ekonomik koşullara göre düzenlenmesini (*wage restraint*) amaçlayan korporatist bir işbirliği bulunmaktaydı. SPD'nin oy, sendikaların da varlıklarını devam ettirebilecekleri bir ekonomi-politik garantisi aldıkları bu işbirliği süreci daha çok SPD lehine gelişmiş ve 70'li yılların sonuna doğru tek taraflı olarak SPD'nin çıkarlarına hizmet eden bir yapılanma içerisine girmiştir (Willey, 1974). SPD'nin gerek sınıfsal politikaları terkederek topluluğa dayanan politikalara yönelmesiyle gerekse örgütlü işçi sınıfına yönelik pasif bir politika izlemesiyle birlikte işçi sınıfının SPD'ye olan desteği azalmıştır. Bu anlamda, 1976'da % 55 olan mavi yakalı işçilerin desteği 2002'de % 45'e düşmüştür. Sendikalı mavi yakalı işçilerin oranı ise 1976'da % 68 iken bu oran 2002'de

% 56'ya gerilemiştir[12] (Saafeld, 2004). Dolayısıyla, SPD ve işçi sınıfı arasındaki etkileşim süreci analiz edildiğinde SPD'nin, İngiliz İşçi Partisi örneğinde olduğu gibi, kapitalist ekonomi-politiğin konjonktürel yapılanmasına göre politikalar ürettiği ve başlangıçta kendisini var eden işçi sınıfının çıkarlarını söz konusu ekonomi-politiğin elverdiği ölçüde gözettiği görülmektedir. Bu durumu 1990'lardan itibaren Almanya'nın örgütlü kapitalist modelinde ortaya çıkan krize karşı, 1998-2005 döneminde, SPD'nin uyguladığı politikalarda görmek mümkündür.

Schröder hükümetinin yaşanan problemleri önlemeye yönelik geliştirdiği politikalardan en önemlisi "Gündem 2010" programıdır. Gündem 2010, Blair-Schröder deklarasyonuyla paralel olarak, şu çözüm önerilerini getirmektedir (i) aktif işgücü piyasası politikalarına ağırlık verilmesi (işsizlerin, boş iş alanlarına göre eğitilmesi) (ii) işgücü piyasasında esnekleştirmenin (part-time vb.) ve kendi namına çalışmanın (self-employment) desteklenmesi (iii) işsizlik sigortası ve tazminatlarının kapsamının ve miktarının daraltılması, emeklilik yaşının yükseltilmesi ve istihdam üzerindeki sosyal güvenlik yükünün azaltılarak ilgili vergilerin tüm toplum kesimlerine teşmil edilmesi. Diğer taraftan Gündem 2010, KOBİ'ler için çalışanların istihdamında ve işten çıkartılmasında daha esnek kurallar getirmektedir. Diğer hükümet ortaklarının onayını alabilmek amacıyla Schröder, BİP standartları açısından kamu borçlanmasına başvuramayacağı için, gelir ve kurumlar vergisini indirmek zorunda kalmıştır (Streeck ve Trampusch, 2005: 183-186). Hükümetin çalışma ilişkileri ile ilgili politikalarından bir diğeri de toplu pazarlık yasasında benimsenen 'opt-out' uygulamalarıdır. Buna göre firmaların % 45'i opt-out'ları gerekçe göstererek toplu sözleşme şartlarını uygulamamakta ve işletme şartlarına göre işyeri konseyleriyle anlaşmalar yapmayı tercih etmektedirler. Konuyla ilgili olarak Ochel, opt-out'ların giderek yaygınlaştığını ve çalışanlar açısından daha düşük ücretler ve zor çalışma şartlarını beraberinde getirdiğini vurgulamaktadır (2005:102). Streeck (2003) ise, Gündem 2010 programını politik elitlerin sosyal piyasa ekonomisine olan bağlılıklarının sonu olarak değerlendirmektedir. 1998-2005 döneminde gerçekleştirilen yasal düzenlemeler incelendiğinde işgücü piyasasında korumacılıktan esnekliğe doğru bir eğilimin olduğu açıkça görülmektedir (Körner, 2005). Öte yandan, Schröder hükümeti Kohl döneminde başlanılan özelleştirme uygulamalarını önemli ölçüde devam ettirerek müdahaleci devlet anlayışından organizatör devlet anlayışına doğru bir değişimi adapte etmiştir. Buna göre birleşme ile başlayan süreçte 4,1 milyon çalışanın yer aldığı 8000 kamusal firma özelleştirilmiştir. Özelleştirme politikası tek başına kamusal mülkiyetin el

12 Bu değerlendirmelerde mavi yakalı işçilerin Alman işgücü piyasasındaki oransal değişimi de dikkate alınmalıdır. Buna göre 1950'lerde % 51 olan mavi yakalı işgücü oranı 2000'de % 35 olarak gerçekleşmiştir ve hizmet sektörünün ağırlık kazandığı bir ekonomik yapılanma söz konusudur.

değiştirmesinden öte, örgütlü sistemin sürükleyicisi olan [Deutsche telekom, the Deutsche Bundespost (posta sistemi), Deutsche Lufthansa (havayolları) gibi] işyerlerinde gerçekleştiği için yaşanan dejenerasyonu hızlandırmıştır. Özelleştirmenin de ötesinde, Schröder döneminde borsadaki sermaye kazanımları üzerindeki vergiler kaldırılarak liberal bir piyasa ekonomisinin oluşumuna yönelik önemli bir adım atılmıştır. Bu konuda yapılan bir araştırmada Alman toplumunda 1997'de % 8,9 olan borsada işlem yapma güdüsünün 2001'de % 20'ye çıktığı belirtilmektedir (Beyer ve Höpner, 2003).

Alman sosyal demokrat modelinin, bütünsel olarak, bir dönüşüm yaşadığı görülmektedir. Bu dönüşüm alt parametrelerden ziyade sistemin genelinde ortaya çıkan bir dönüşüm olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışma ilişkilerinde sendikal yapılanmanın zayıflaması, iş konseylerinin fonksiyonlarının daha çok işletme orijinli bir boyut kazanması, toplu pazarlığın desantralizasyonu ve devletin özellikle opt-out'lar vasıtasıyla işverenlere tanıdığı haklar sosyal demokrat modelden liberal bir modele doğru geçildiğini göstermektedir (Hassel, 2002). Bu eğilim pür liberal bir modele geçişi değil sosyal demokrat modelin temel bileşenlerinin *çözülmesini*, bir geçiş dönemini temsil etmektedir. Söz konusu geçiş döneminde hem sosyal demokrat modelin izlekleri varlığını devam ettirmekte hem de bazı bileşenler'de liberale doğru bir yakınsama ortaya çıkmaktadır. Bu noktada sistemin Üçüncü Yol'un tanımladığı yapısal özelliklere sahip olduğu ileri sürülebilir. Schröder hükümeti bir yandan, politik patronaj nedeniyle, örgütlü işgücüne yönelik bütünsel bir eliminasyon politikası uygulamazken diğer taraftan da gerek (ekonomik büyümeyi teşvik etmek amacıyla) işverenlerin taleplerine cevap vermek, gerekse ekonomideki finansal krizi ve işsizliği aşmak amacıyla işgücü piyasasında esnekleştirmeye, pozitif refah ve aktif işgücü piyasası politikalarına ağırlık vermektedir. Bu durumu Gündem 2010 programında açıkça görmek mümkündür. Her ne kadar SPD uyguladığı bu politikalarla işçi sınıfının desteğini kaybederek iktidarından olsa da, son tahlilde çalışma ilişkilerindeki çözülmenin maliyetine daha düşük ücretler ve çalışma şartlarındaki yoğunlaşma ve kötüye gidiş, sosyal güvenlik ödeneklerinin azaltılması, işsizlik tazminatlarının kısaltılması gibi sonuçlarla çalışanlar katlanmaktadır (Lamping ve Vergunst, 2000). Kısacası Almanya'da, sosyal demokrasinin çözülmesi anlamında, liberal sosyal demokrasiden bahsetmek mümkün görünmektedir.

Sonuç

Sosyal demokrasi sosyalizmin politik katılım vasıtasıyla gerçekleştirilmesini sağlamak amacıyla başlangıçta reformist söylemlerle yola çıkmış, zamanla kapitalist ekonomi-politiğin gereklerine göre şekillenerek sosyalist öngörülerin liberal ekonomi-politikle dengelendiği bir uzlaşı hareketine (liberal sosyalizme) dönüşmüştür. İkinci Dünya Savaşı sonrası süreçte yaşanan bu dönüşüm

uygun ekonomi-politik koşullar nedeniyle sosyal demokrat partilerin emek ve sermaye arasındaki etkileşimde emeği, sahip olduğu politik patronaj gücü nedeniyle, kapitalist sistemin devamını sağlayacak derecede tolere edici bir işlev üstlenmesini gündeme getirmiştir. Bu işlev sosyal demokrat hareketin kapitalizmi dönüştürmesi (sosyalleştirmesi) anlamında radikal bir duruşu değil, sosyal demokrat partilerin sistem içerisindeki varlıklarını meşrulaştırma anlamında *pragmatist* bir yaklaşımı simgelemektedir. Bunun sonucu olarak sosyal demokratik çalışma ilişkileri pratiğinde partiler ve sendikalar arasındaki etkileşim 'ideolojik' olmaktan çıkarak 'politik patronaja' dayalı bir çıkar ilişkisine dönüşmüştür. Kapitalist ekonomi-politiğin konjonktürel yapılanmasına bağlı olarak geçici bir nitelik arzeden çıkar ilişkisi 1980 sonrası süreçte (sosyal demokrat partilerin seçmen tabanında işçi sınıfının azalan etkisinin ön plana çıktığı) değişen koşullarla birlikte Üçüncü Yol projesinde örgütlü işgücünün ikincilleştirilmesini de beraberinde getirmiştir. Diğer bir anlatımla pragmatizm ideolojisizliği, ideolojisizlik de sisteme göre sürüklenişi/marjinalleşmeyi yaratmıştır. Söz konusu sürükleniş sürecinde sosyal demokrat partiler, sendikalar ve kapitalist ekonomi-politik arasında bir politik alışveriş yaşanmıştır. Bu politik alışveriş her üç parametrenin de varlığını sürdürmeye odaklanmış ve tarafların çıkarları ekseninde pragmatik bir işbirliğini mümkün kılmıştır. Ancak, kapitalizmin sürekliliği sosyal demokrasinin aşınmasını ve sendikaların güç kaybını günyüzüne çıkarmış, sosyal demokrat partiler varlıklarını korumak anlamında sendikaları ve işçi sınıfını ikincilleştiren ve daha geniş bir seçmen kitlesini hedefleyen popülist politikalar üretmişlerdir.

AB, İngiltere ve Almanya örneklerinde somutlaşan bu süreçte, AB ekonomik entegrasyonun elverdiği ölçüde işçi haklarını önceleyen pragmatist bir kurumsal kimlikle özdeşleşirken, AB kurumlarında 1995 sonrasında çoğunluğu sağlayan sosyal demokratlar söz konusu kimliği işçi çıkarları lehinde değiştirecek hatırı sayılır bir girişimde bulunmamış, aksine, olduğu gibi sürdürme eğilimi içerisine girmişlerdir. Ekonomik alanları bağlayıcı kurallarla ve ivedilikle düzenleyen AB, sosyal alanları gönüllülük esasına dayalı bir yaptırımsızlıkla ele almakta ve asgari müşterek olarak değerlendirmektedir. Bu anlamda, AİS, APB ve BİP düzenlemeleri çalışma ilişkilerinde deregülasyonu, esnekliği ve piyasa mekanizmasına adaptasyonu hedefleyerek ekonomizmi öncelemekte ve sosyalsizleşmeyi kurumsallaştırmaktadır. Çalışma ilişkilerinde bireyselliği ön plana çıkaran AB düzenlemeleri örgütlü işgücüne ilişkin koruyucu düzenlemeler yapmaktan kaçınarak piyasa odaklı bir çalışma ilişkileri kültürü yaratmayı hedeflemektedir. Tüm bu uygulamaların sonucunda AB ölçeğinde yükselen verimlilik oranlarına rağmen ücretlerin azaldığı, çalışanların çoğunluğunun niteliksiz işlerde ve kötü çalışma koşulları altında çalıştığı, buna rağmen refahın ve yaratılan katma değerin sermaye lehine bir artış gösterdiği vurgulanmaktadır. Thatcherizm döneminde çalışma ilişkilerinde liberalizmin kemikleştiği İngilte-

re'de İşçi Partisi iktidarı büyük oranda mevcut çalışma ilişkileri pratiğini devam ettirmiş ve marjinal yasal düzenlemeler yapmanın ötesinde ciddi bir reform girişiminde bulunmamıştır. Bu noktada, AB direktifleri ve ILO sözleşmelerinin de etkilerinin sınırlı kaldığı İngiltere'de sosyal demokrat liberalizmden, liberalizmin çözülmesi anlamında, bahsetmek mümkün görünmemektedir. Sendikaların kendi varlıklarını korumak amacıyla kurdukları İngiliz İşçi Partisi ve sendikalar arasındaki etkileşim pragmatizm ekseninde şekillenmiş, örgütlü işgücünün seçmen kitlesi içerisindeki azalan ağırlığı sonucunda da, işçi partisinin sendikaları ikinci plana iten ve çalışma ilişkilerini daha piyasa orijinli bir eksene çeken uygulamaları Üçüncü Yol söylemleriyle birlikte meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Blair hükümeti döneminde çalışma ilişkileri, teşebbüs gücü ve rekabet edilebilirlik parametreleri doğrultusunda düzenlenmiş ve örgütlü işgücünün bu hedefleri sekteye uğratmayacak derecede uzlaşmacı/uysal olmalarını sağlayıcı yasal bir sistematik geliştirilmiştir. Almanya ise Kohl dönemi uygulamalarını büyük ölçüde devam ettiren Schröder iktidarında klasik örgütlü kapitalizmin yaşadığı çözülmeyi önleyecek girişimlere tanık olamamıştır. Üstelik, Schröder hükümeti yaşanan dejenerasyonu derinleştiren yasal, ekonomik ve politik adımlar atarak sosyal demokrasinin beşiği olan Almanya'da çalışma ilişkilerinde sosyal demokratik liberalizme doğru bir eğilimin varolmasını mümkün kılmıştır. Reformist söylemlerle yola çıkan SPD ve sendikalar arasındaki etkileşim 1970'li yıllara kadar, örgütlü işgücünün SPD'nin seçmen tabanındaki ağırlığı münasebetiyle, karşılıklı çıkarların gözetildiği bir düzlemde gelişmiş, bu tarihten sonra ise SPD, örgütlü işgücünün oy potansiyelinin düşmesiyle birlikte, daha liberal stratejiler geliştirerek 'herkesin partisi' olmayı hedeflemiştir. Gündem 2010 programıyla çalışma ilişkilerinde esnekleşmeyi, sosyal harcamaları kısmayı ve sermaye gelirleri üzerindeki vergileri azaltmayı hedefleyen bir politika benimseyen SPD, opt-out uygulamalarıyla toplu pazarlık kurumunun işlevsizleştirilmesine neden olmuş ve sendikaların mücadeleci niteliklerini elimine edici bir çalışma kültürü yaratmıştır. Diğer taraftan SPD, özelleştirme uygulamalarını ve borsa sistemini teşvik edici düzenlemeleriyle piyasa toplumuna doğru bir eğilimin yaratılmasında azımsanmayacak bir inisiyatif üstlenmiştir.

Özetle, sosyal demokrasiden Üçüncü Yol'a doğru uzanan ve çalışma ilişkileri açısından sosyal demokrat partiler ve sendikalar arasındaki tecessüm eden dönüşüm sürecinde (i) sosyal demokrasi daha liberal bir eksene doğru kayarak Üçüncü Yol söylemleriyle yeniden şekillenmekte (ii) gerek finansal gerekse politik anlamda sendikaların desteğiyle varolan sosyal demokrat partiler örgütlü işçi sınıfını ikinci plana iten ve iktidarı amaçsallaştıran popülist politikalar üretmekte ve Üçüncü Yol söylemleriyle bu durumu meşrulaştırmaya çalışmakta (iii) Üçüncü Yol'un söylemsel araçları pratikte çalışma ilişkilerinde örgütlülüğü dejenere ederek bireyselleştirmekte ve piyasa orijinli bir boyut kazandır-

makta (iv) tüm bu süreçte varlığını koruyan ve derinleştiren, kapitalist ekonomi-politik olurken, yaşanan dejenerasyonun faturasını işçi sınıfı ödemektedir. Kapitalizmi kapitalizmin içinden dönüştürme hedefi, sosyal demokrasiyle başlayan ve Üçüncü Yol'la devam eden *kapitalizme içkinleşme* sürecini yaratmış, sosyalizmde kapitalist ekonomi politiği dönüştürebilecek derecede yetkinliğe sahip olan ideolojik arka plan sosyal demokraside dejenere edilerek işlevsizleştirilmiş ve sosyal demokrat partilerin şahsında otoriteyi amaçsallaştıran bir nitelik kazanmıştır. Pragmatizmde somutlaşan bu süreçte sosyal demokrasi sosyalizm ile liberalizmin, Üçüncü Yol da sosyal demokrasi ile liberalizmin harmanlanmasında temellenmektedir. Dolayısıyla sosyalizmin temel değerleri sosyal demokrat partiler ve sendikaların şahsında dejenere edilmekte, bu süreçte varlığını koruyan ve derinleştiren, kapitalist ekonomi-politik olmaktadır. İdeolojisizlik sosyal demokrasinin ve özellikle Üçüncü Yol'un temel öngörülerini bir sis perdesine dönüştürmektedir. Bu anlamda, Üçüncü Yol her ne kadar söylem bazında piyasa ekonomisini ehlileştiren, işçi ve işveren çıkarlarının dengelendiği pozitif refahı sağlamayı hedefleyen bir ekonomi-politik öngörse de pratikte bu söylemlerin gerçekleşmediği ve Üçüncü Yol'un bir gözboyama sürecine dönüştüğü gözlemlenmektedir. Son tahlilde Üçüncü Yol tarzı yeniden yapılanma arayışlarının çalışma ilişkileri açısından kapitalizmi dönüştürebilecek parametreleri yaratmalarının mümkün olmadığı gerçeği ön plana çıkmaktadır.

Son olarak, Türkiye'de mevcut çalışma ilişkileri pratiğinin Üçüncü Yol söylemleriyle irdelenebilecek bir yapılanmaya sahip olduğu ileri sürülebilir. Türkiye'de (i) başta sosyal güvenlik yasası olmak üzere (ii) borsa sistemiyle birlikte yerleşen piyasa toplumu anlayışı (iii) özelleştirme uygulamaları (iv) AB uyum yasaları ve ILO sözleşmeleri ışığında düzenlenen İş Güvencesi (2003) yasasıyla birlikte kurumsallaştırılan esnek çalışma şekillerinin yanısıra kamu ve özel sektörde yaygınlaşan performansa dayalı ücret sistemi (v) AB uyum yasalarının da güdülemesiyle İş-Kur öncülüğünde başlatılan işgücü piyasasını aktifleştirmeyi hedefleyen iş edindirme programları (vii) sendikaların AB Karma İstişari Komitesi çerçevesinde birer sosyal partner olarak uzlaşma eksenli retoriğe katkıda bulunmaları ve (viii) 1990 sonrası süreçte neredeyse yok olan grev/mücadele kültürü ile bireyselleşen çalışma ilişkileri pratiği, aslında yukarıda analiz edilen ülkelerdeki gelişmelerle paralel niteliktedir. Dolayısıyla Üçüncü Yol ile tasarlanan ekonomi-politik yapılanmayı da karşılamaktadır. Ancak, Üçüncü Yol'un sosyopolitik referanslarıyla Türkiye'deki yapılanmanın farklılık arzettiği açıktır. Buradaki karşılamadan kasıt *kurumsal* ölçekte ele alınabilecek bir *yakınsama* sürecidir. Bu bağlamda, bu çalışma kapsamında farklı sosyo-ekonomilere sahip olan AB, İngiltere ve Almanya ile Türkiye'nin birarada değerlendirilmesinin gerek metodolojik olarak gerekse hacim açısından mümkün olmaması nedeniyle, yazar söz konusu analizi başka bir çalışmada yapmayı hedeflemektedir.

KAYNAKÇA

Akan, Taner (2006) "New Trends and New Perspectives in European Labor Markets: Pre-EES and EES Eras", *İstanbul Üniversitesi Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 50: 1-39.

Almond, Phil, Tony Edwards ve Ian Clark, (2003) "Multinationals and Changing National Business Systems in Europe: Towards the Shareholder Value Model?, *Industrial Relations Journal*, 34(5): 430-45.

Arblester, Anthony (1984) *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Basil Blackwell, Oxford.

Arestis, Philip ve Malcolm Sawyer (2001) "The Economic Analysis Underlying the Third Way", *New Political Economy*, 6(2): 255-278.

Bercusson, Brian (2002) "The European Social Model Comes to Britain", *The Industrial Law Journal*, 31(3):209-244.

Berman, Sheri (2003) "The Roots and Rationale of Social Democracy", *Social Philosophy and Policy*, 20:113-144.

Beyer, Jürgen ve Martin Höpner (2003) "The Disintegration of Organized Capitalism: German Corporate Governance in the 1990s", *West European Politics*, 26(4): 179-198.

Bieler, Andreas (2005) "Class Struggle over the EU Model of Capitalism: Neo-Gramscian Perspectives and the Analysis of European Integration", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8(4): 513-526.

Blair, Tony (1997) Speech at the TUC Annual Congress, September. http://www.tuc.org/congress/tuc-2423-f14.cmf#tuc-2423-14/.

Blair, Tony ve Gerhard Schröder (1999) Europe: The Third Way/Die Neue Mitte (www.labour.org.uk).

Bonoli, Giuliano (2001) "The Third Way and Political Economy Traditions in Western Europe", Third Ways in Europe adlı kongrede sunulan tebliğ, European Consortium for Political Research-Joint Sessions, Grenoble, 6-11 Nisan.

Bonoli, Giuliano ve Martin Powell (2002) "Third Ways in Europe?", *Social Policy & Society*, 1(1): 59-66.

Buckler, Steve (2000) "Theorizing the Third Way: New Labour and Social Justice", *Journal of Political Ideologies*, 5(3): 301-320.

Buda, Dirk (1999) "On Course for European Labor Relations? Prospects for the Social Dialogue in the European Union", *European Union-European Industrial Relations? Global Challanges, National Developments and Transnational Dynamics* içinde, (der.) Wolfgang Lecher ve Hans-Wolfgang Platzer, Routledge, Londra, s. 21-46.

Busch, Andreas (2005) "Globalization and National Varieties of Capitalism: The Contested Viability of the German Model", *German Politics*, 14(2): 125-139.

de la Porte, Caroline (2002) "Is the Open Method of Coordination Appropriate for Organizing Activities at European Level in Sensitive Policy Areas", *European Law Journal*, 8(1): 38-58.

Department of Trade and Industry (DTI) (1998), *Fairness at Work*. Cm. 3968, The Stationery Office, Londra.

Diamond, Ashiagbor (2001) "EMU and Shift in the European Labour Law Agenda: From 'Social Policy' to 'Employment Policy", *European Law Journal*, 7(3):311-330.

Dolvik, Jon Eric (2000) "Economic and Monetary Union: Implications for Industrial Relations and Collective Bargaining in Europe", *http://www.fafo.no/pro/emu.pdf*, 25.06.2005.

Drinkwater, Stephen, Peter Ingram (2005) "Have Industrial Relations in the UK Really Improved?", *Journal of Common Market Studies*, 19(3): 373-398.

Driver, Stephen ve Luke Martell (2001) Left, Right and the Third Way, *The Global Third Way Debate* içinde, (der.) Anthony Giddens, Polity Press, Cambridge, s. 37-49.

Ebbinghaus, Bernard (1999) "Does a European Social Model Exist or Can It Survive?", *The Role of Employer Associations and Labour Unions in the EMU: Institutional Requirements for European Economic Policies* içinde, (der.) Gerhard Huemer, Mishael Mesch ve Franz Traxler, Asghate, Aldershot, s. 1-26.

Erb, Scott (2001) "Party Politics and Economic Policy in the New Germany", *German Politics*, 10(3): 191-206.

Etzioni, Amitai (2000) *The Third Way to a Good Society*, Demos, Londra.

European Commission (2002a) *Industrial Relations and Change in Europe*, Lüksemburg.

— (2002b) *Industrial Relations in Europe: Industrial Relations & Industrial Change*, Lüksemburg.

— (2004) *Industrial Relations Developments in Europe 2004*, Brussels.

Favretto, Ilaria (2003), *Long Search for a Third Way: The British Labour Party and the Italian Left since 1945*, Palgrave Macmillan, New York.

Finlayson, Alan (1999) "Third Way Theory", *The Political Quarterly*, 70(3): 271-279.

Frege, Carola M. (2002) "A Critical Assessment of the Theoretical and Empirical Research on German Works Councils", *British Journal of Industrial Relations*, 40(2): 221-248.

Giddens, Anthony (1999) *The Third Way*, Polity Press, Cambridge.

— (2000) *Üçüncü Yol: Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi*, çev. Mehmet Özay, Birey Yayıncılık, İstanbul.

Glyn, Andrew (1998) "The Assessment: Economic Policy and Social Democracy", Oxford Review of Economic Policy, 14(1): 1-18.

Grahl, John ve Paul Teague (2004) "The German Model in Danger", *Industrial Relations Journal*, 35(6): 557-573.

Hall, Stuart (2005) "New Labour's Double-shuffle", *The Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 27: 319-335.

Hassel, Anke (1999) "The Erosion of German System of Industrial Relations", *British Journal of Industrial Relations*, 37(3): 483-505.

— (2002) "The Erosion Continues: Reply", *British Journal of Industrial Relations*, 40(2): 309-17.

Heery, Edmund, John Kelly ve Jeremy Waddington (2003) "Union Revitalization in Britain", *European Journal of Industrial Relations*, 9(1): 79-97.

Hefeker, Carsten (1998) "Globalization and the German Model: Can It Survive?", *Globalization, Technological Change and Labor Markets* içinde, (der.) Stanley W. Black, Kluwer Academic Publishers, Boston, s. 141-168.

Hillard, John ve David Coates (1991) "The Challange to Industrial Democracy in Britain", *Managing Modern Capitalism: Industrial Renewal and Workplace Democracy in the United States and Western Europe* içinde, (der.) M. Donald Hancock, John Logue ve Bernt Schiller, New York, Praeger Publishers, s.121-45.

Hopkin, Jonathan ve Wincott, Daniel (2006) "New Labour, Economic Reform and the European Social Model", *The British Journal of Politics and International Relations*, 8: 50-68.

Howell, Chris (2000) "Social Democratic Parties and Trade Unions: A Rough Framework for Analysis", The Left in a Post-It World adlı kongrede sunulan tebliğ, Carleton University.

Huber, Evelyne ve John D. Stephens (2002) "Globalization, Competitiveness, and the Social Democratic Model", *Social Policy & Society*, 1(1): 47-57.

Hyman, Richard (1990) *Industrial Relations: A Marxist Introduction*, Macmillan, Houndmills.

— (2001) "The Europeanization or Erosion of Industrial Relations", *Industrial Relations Journal*, 32(4): 280-290.

— (2004) "Trade Unions and the Politics of the European Social Model", Organized Labour – An Agent of EU Democracy?", Trade Union Strategies and the EU Integration Process adlı kongrede sunulan tebliğ, European Conference, Dublin, Ekim 2004.

İnsel, Ahmet (2002) *Solu Yeniden Tanımlamak*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Keaney, Michael (2004) "Social Democracy, Laisses-faire, and the "Third Way" of Capitalist Development", *Review of Radical Political Economics*, 37(3): 357-378.

Kitschelt, Herbert (1999) "European Social Democracy Between Political Economy and Electoral Competition", *Continuity and Change in Contemporary Capitalism* içinde, (der.) Herbert Kitschelt, Peter Lange, Gary Marks ve John D. Stephens, Cambridge University Press, Cambridge, s. 317-345.

— (1994) *The Transformation of European Social Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Klikauer, Thomas (2002) "Stability in Germany's Industrial Relations: A Critique on Hassel's Erosion Thesis", *British Journal of Industrial Relations*, 40(2): 295-308.

Körner, Marita (2005) "German Labor Law in Transition", *German Law Journal*, 6(4): 805-16.

Lamping, Wolfram ve Noel P. Vergunst (2000) "Corporatism, Veto Points, and Welfare State Reform in Germany and the Netherlands: Institutions, Interests and Policies", IPSA World Congress'de sunulan tebliğ, Kanada, 1-5 Ağustos 2000.

Leggett, Will (2004) "Criticism and the Future of the Third Way", *Third Way and Beyond: Criticisms, Futures and Alternatives* içinde, (der.) Sarah Hale, Manchester University Press, Manchester, s.186-200.

Léonard, Evelyne (2001) "Industrial Relations and the Regulation of Employment in Europe", *European Journal of Industrial Relations*, 7(1): 27-47.

Ludlam, Steve ve Andrew Taylor (2003) "The Political Representation of the Labour Interest in Britain", *British Journal of Industrial Relations*, 41(4): 727-749.

Manow, Philip, Armin Schaferi ve Hendrik Zorn (2004) "European Social Policy and Europe's Party Political Center of Gravity", Discussion Paper, Max Planck Institute for the Study of Societies, Ekim 2004.

Marcussen, Martin, Thomas Risse, Engelmann-Martin Daniela, Hans Joachim Knopf ve Klaus Roscher (1999) "Constructing Europe? The Evolution of French, British and German Nation State Identities", *Journal of European Public Policy*, 6(4): 614-633.

McCullen, Peter ve Colin Harris (2004) "Generative Equality Work and the Third Way: A Managerial Perspective", *Third Way and Beyond: Criticisms, Futures and Alternatives* içinde, (der.) Sarah Hale, Manchester University Press, Manchester, s. 43-70.

McLaverty, Peter (2005) "Socialism and Libertarianism", *Journal of Political Ideologies*, 10(2): 185-198.

Merkel, W. (2001) "The Third Ways of Social Democracy", *The Global Third Way Debate* içinde, (der.) Anthony Giddens, Polity Press, Cambridge.

Moene, Karl Ove ve Michael Wallerstein (1999) "Social Democratic Labor Market Institutions: A Retrospective Analysis", *Continuity and Change in Contemporary Capitalims* içinde, (der.) Herbert Kitschelt, Peter Lange, Gary Marks ve John D. Stephens, Cambridge University Press, Cambridge, s. 231-61.

Mooers, Colin (1997) *Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara.

Moschonas, Gerassimos (2002) *In the Name of Social Democracy: The Great Transformation, 1945 to the Present*, Verso, Londra.

Newman, Otto ve Richard de Zoysa (2001) *The Promise of the Third Way*, Palgrave, New York.

Novitz, Tonia (2000) "International Promises and Domestic Pragmatism: To What Extent will the Employment Relations Act 1999 Implement International Labour Standards Relating to Freedom of Association", *The Modern Law Review*, 63(3): 378-393.

O'Connot, Julia S. (2005) "Policy Coordination, Social Indicators and the Social-Policy Agenda in the European Union", *Journal of European Social Policy*, 15(4): 345-361.

Panitch, Leo (2002) "Social Democracy and Industrial Militancy", *Paving the Third Way: The Critique of Parliamentary Socialism* içinde, (der.) David Coates, The Merlin Press, Londra, s. 121-137.

Piazza, James (2001) "De-Linking Labor: Labor Unions and Social Democratic Parties under Globalization", *Party Politics*, 7(4): 413-435.

Pierson, Chris (2005) "Lost Property: What the Third Way Lacks", *Journal of Political Ideologies*, 10(2):145-163.

Przeworski, Adam (1986) *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Risse, Thomas (2003) "European Institutions and Identity Change: What have We Learnt?", *Identities in Europe and the Insitutions of the European Union* içinde, Richard Herrmann, Marilynn Brewer ve Thomas Risse (der.), Rowman ve Littlefield, Lanham MD.

Roper, Ian (2004) "Trade Unions and Democracy: Can the Third Way Recast the Link ?", *Trade Unions and Democracy: Strategies and Perspectives* içinde, Mark Harcourt ve Geoffrey Wood (der.), Manchester University Press, Manchester, s. 62-81.

Rosselli, Carlo (1994) *Liberal Socialism*, Princeton University Press, Princeton.

Ryner, J. Magnus (2002) *Capitalist Restructuring, Globalisation, & the Third Way*, Routledge, Florence.

Saalfeld, Thomas (2004) "Party Identification and the Social Bases of Voting Behaviour in the 2002 Bundestag Election", *German Politics*, 13(2): 170-200.

Scharff, Fritz W. (2002) "The European Social Model: Coping with the Challanges of Diversity." *Journal of Common Market Studies*, 40(4): 645-670.

Smith, Mitchell P. (2005) "From Model Deutschland to Model Europa: Europe in Germany and Germany in Europe", *German Politics*, 14(3): 275-282.

Smith, Paul ve Gary Morton (2001) "New Labour's Reform of Britain's Employment Law: The Devil is not only in the Detail but in the Values and Policy too", *British Journal of Industrial Relations*, 39(1): 119-138.

Streeck, Wolfang (2003) "From the State Weakness as Strength to State Weakness as Weakness: Welfare Corporatism and the Private Use of the Public Interest", Mpifg Working Paper 03/2.

Streeck, Wolfgang ve Christine Trampusch (2005) "Economic Reform and the Political Economy of German Welfare State", *German Politics*, 14(2): 174-195.

Thorpe, Andrew (1997) *A History of the British Labour Party*, St. Martin's Press, New York.

Tüselmann, Heinz ve Arne Heise (2000) "The German Model of Industrial Relations at the Crossroads: Past, Present and Future", *Industrial Relations Journal*, 31(3): 162-176.

Undy, Roger (1999) "New Labor's Industrial Relations Settlement: The Third Way?", *British Journal of Industrial Relations*, 37(2): 315-336.

Waddington, Jeremy (2005) "Trade Unions and the Defence of the European Social Model", *Industrial Relations Journal*, 36 (6): 518-540.

Weber, Tina, Peter Foster ve Kursat Levent Egriboz (2000) "Costs and Benefits of the European Works Councils Directive", DTI (Department of Trade and Industry), Employment Relations Research Series No:9, Birmingham.

Willey, Richard J. (1974) "Trade Unions and Political Parties in the Federal Republic of Germany", *Industrial and Labor Relations Review*, 28(1): 38-59.

Wolfgang, Ochel (2005) "Decentralizing Wage Bargaining in Germany-A Way to Increase Employment", *Labour*, 19(1): 91-121.

1980 sonrası dönüşümde devlet-sermayedar ilişkilerinin rolü üzerine

*Ensar Nişancı**

1980 yılı, bugün pek çok bakımdan Türkiye tarihi için önemli bir dönemeç olarak görülüyor: gerek sosyal bilimcilerin dönemleştirmelerinde gerekse de gazete yazarları, entelektüeller ve siyasetçilerin söylemlerinde "1980'den sonra Türkiye" ifadesi oldukça sık yer buluyor. Bu ifade, 12 Eylül 1980 tarihinde gerçekleşen askerî darbeden sonra, Türkiye coğrafyasında ilkin yukarıdan-aşağıya ortaya çıkan değişimlerin aslında belirli bir "eğilimi" oluşturduğunu ima ediyor. Gerçekten de, bu imayı şöyle ya da böyle doğrulayacak bir olaylar, olgular ve değişimler bolluğundan söz etmek mümkün. Ne var ki, "değişimin" yönüne ilişkin yorumlar oldukça önemli farklılıklar gösteriyor: "1980'den sonra apolitikleşme", "özelleştirme", "yozlaşma", "dışa açılma", "liberalleşme", "demokratikleşme" "sivil toplum" gibi, birbirinden farklı ve iddialı kabuller bu yorumların temelini oluşturuyor; bugüne yönelen analizlerin hatırı sayılır bir çoğunluğu, gelip 1980 miladına dayanıyor. Kimi açıklamalarda, "değişimin kaynağı, değiştirici eylem, sonuç" şeklinde ilerleyen bir şemayla, dış mihrakların mutlaklığı temelinde, 1980 sonrasında ekonomik alanda ortaya çıkan değişimlerin tümünün kaynağının ABD olduğu varsayılıyor. Yine, asıl değiştirici gücün bir sınıf (örneğin, sermaye sahipleri), tek başına bir devlet adamı (örneğin, Turgut Özal) ya da uluslararası kuruluşlar (örneğin, IMF ve AB) olduğu yönünde yorumlara rastlıyoruz. Bu yorumların her birinde belirli bir doğruluk payı bulunsa da, değişimin kaynağı olarak sadece birini görmek ya da değişimi aktörlerden birinin baskınlığı temelinde açıklamak (örneğin, baskın "dış mihraklar" ve içerideki müttefikleri) sorunlu görünüyor. Okumaya başladığınız bu yazı ise, esas olarak bu dönemleştirmeden hareketle, 1980'den sonraki değişimleri, sınırların gitgide geçirgenleştiği ve dolayısıyla, kimi söylemlerin dünya

(*) Haliç Üniversitesi, İşletme Fakültesi, Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Bilimi Bölümü.

çapında yaygınlaşabildiği bir "dünya" varsayımı ile devlet-sermayedar ilişkileri perspektifinde yorumlamaya çalışıyor.

Türkiye'de, 80'li yıllardan sonra, ana hatlarıyla, "dönüşüm" doğrultusunda bir dinamizmden söz edilebilir. Dönüşüm kavramının da ima ettiği üzere, bu dönem, ne geçmişten 'radikal' bir kopuşu ne de onun yeniden üretilmesini içerir. Bu dönüşümde iki ana yönelimin ön plana çıktığı görülebilir: bir yanda, geçmişe damgasını vuran "siyasi devletçilik" ve devletçiliği esas alan 'bürokratik vesayetçilik'; diğer yanda ise, devletin toplumsal aktörlerle ilişkisinin ve ekonomi içindeki yerinin 'sivil toplum' lehine yeniden tanımlanmasına yönelik çabalar. Dönemi betimleyen tabloda dikkat çeken diğer bir noktaysa, 70'li yılların ortalarına kadar 'değişimin' öncülüğünü üstlenen Türk bürokratik seçkinlerinin (İnsel, 1995:15), 80'li yıllara gelindiğinde 'istikrarı' değişime, 'statükoyu' 'gelişime' yeğlemeleridir. Diğer yandan, 70'li yıllara kadar muhafazakârlıklarıyla tanımlanan toplumsal kesimlerin, 1980 sonrasında değişim yönünde oldukça istekli bir görünüm sergilemeleri dikkat çekicidir. Dolayısıyla, 'muhafazakârlık' söz konusu kesimleri tanımlama konusunda gittikçe zayıflayan bir kategori haline gelmektedir.

Yine, ekonomik, sosyal ve siyasal süreçlerin özellikle Soğuk Savaş'ın bitiminin ardından ulusalın dışıyla gittikçe daha fazla ilişkilenmesi,[1] diğer bir deyişle, süreçlerin uluslararasılaşması, bir taraftan *ulusalı* kapalı devre işleyen bir sistem niteliğinden çıkarırken, diğer yandan da, sözü edilen dönüşümün dinamizmine ivme kazandırmaktadır. Belki çok daha önemlisi, böylesi bir ilişkilenmeyle birlikte, deyiş yerindeyse her yerde olan ama hiçbir yerde kendini fark ettirmeyen (heyüla nitelikli) ve evrensel aklın gereği olduklarına insanları inandıran yeni söylemlerin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu söylemlerin altında toplandıkları çatı, küreselleşme denilen *şeyle* birlikte artık hegemonik bir nitelik kazandığından (Brodie, 2000; 115) şüphe duyamayacağımız neoliberalizmdir. Öte yandan, neoliberal küreselleşmenin ulusal süreçlerdeki etkisi, ulusal aktörlerin görece konumlarını, güçlerini ve dolayısıyla da, birbirleriyle ilişkilerini belli ölçüde belirlemektedir. Ulusal aktörler açısından bu etkileşim, Ziya Öniş'in de (2001) belirttiği gibi, asimetriktir ve çoğu zaman karşıt yönlerde gelişmektedir. Öyle ki, küreselleşme süreçleri bazı aktörlere, örneğin sivil toplum örgütlerinin önemli bir kısmına ve büyük sermaye kesimlerine büyük imkânlar sunarken, kimi aktörlere (devlete ve toplumun marjinal kesimlerine, vasıfsız ya da yarı-vasıflı işçilere, devlet memurlarına, çiftçilerin önemli bir kısmına ve köylülere) meydan okumakta ve onların geleneksel konumlarını aşındır-

1 Ulusal olanla uluslararası arasındaki ilişkinin aldığı bu yeni biçimin yaygın adı entegrasyondur. Ne var ki, bu adlandırma bir yanıyla kozmopolitliği bir hedef olarak gösterirken, diğer yandan süreç içinde olup bitenleri kozmopolitlik referansıyla aklın ve tarihin ilerleyişi gibi sunma eğilimindedir. Biz peşinen değer atfeden 'entegrasyon' terimindense, olan biteni, "ekonomik, sosyal ve siyasal süreçlerin ulusalın dışıyla gittikçe daha fazla ilişkilenmesi" gibi bir ifadeyle dile getirmeyi yeğledik.

maktadır. Örneğin, Türk bürokratik seçkinlerinin siyasal toplum içindeki ayrıcalıklı vesayetçi konumları ve buna ilişkin statüleri, ya da Türk politik sistemi açısından ele alındığında, devletin 'devletlik derecesinin' yüksekliği özellikle Avrupa Birliği (AB), Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Bankası (DB) gibi ulus-üstü aktörlerce yerinden edilebilmektedir. Böylelikle de, tarafların geleneksel güç ilişkileri ve bu ilişkilerin biçimleri, farklı bir düzlemde yeniden yapılandırılma fırsatıyla ya da riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu risk ya da fırsat algısı, aktörlerin tutumlarını belirlemelerinde önemli bir anahtar niteliği taşımaktadır. Nitekim 'ulus' içindeki politik güç ilişkilerinin değişme potansiyeli, önemli siyasal gerilimlere de neden olabilmektedir. Elbette, gerilimin seyrinde tarafların asimetrik güçlerini (güçlü devlet-zayıf sivil toplum) hesaba katmak kaçınılmazdır. Ancak, 1980 sonrasında, her bir tarafın tam da birbirlerine göre şekillenen güçleri de önemli ölçüde değişmektedir. Üstelik, bu noktada değişen sadece görece güçler değildir: tutumlar, stratejiler, söylemler, yerel konuşlanmalar, ittifaklar ve hatta anlayışlar da yaşanan bu dönüşümden etkilenmekte ve 'dönüşlü olarak' (*reflexively*) yeniden tanımlanmaktadır.

Ne var ki, küreselleşme süreçlerinin ulusal üzerindeki artan etkisi dolayısıyla, Türkiye'deki sosyal, siyasal, ekonomik süreçlerin ulusaldan tamamen koptukları gibi nihai bir yargıya da varılamaz. Türkiye'de ulusal süreçlerin "ana" aktörü konumundaki devlet, bütün aşındırılmışlığına ve görece azalan prestijine rağmen, diğer aktörlerle karşılaştırıldığında, dünyanın diğer ülkelerinde de olduğu gibi (Uhlin, 2001: 150), hâlâ en çok hatırı sayılan aktörlerin başında gelmektedir. Tam da bu noktada, Türkiye'deki ulusal aktörlerin küreselleşmenin getirdiği olanakları aralarındaki ilişkide *hinterlant* olarak kullanma eğilimi gösterdiklerini söylemek mümkün görünmektedir.[2] Bu yöndeki eğilimler, aktörlerin Batı'yla ilişkilerinde ve Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyeliğine ilişkin perspektiflerinde özellikle belirginleşmektedir.

Bir güç olarak sermayenin ve bir çıkar grubu olarak sermayedarların söz konusu dinamizmden ve bu dinamizmin doğurduğu dönüşüm süreçlerinden şöyle ya da böyle etkilendiğinden şüphe duymak güç görünüyor. Üstelik sermayedarlar bu sürecin salt nesnesi olmakla kalmayıp, bu dönüşüm süreçlerinden, maksimum düzeyde çıkar elde etmek ve bu süreçlerin kendi lehlerine seyretmesini garantilemek amacıyla stratejiler geliştirmekte ve söylemler üretmekteler. Neoliberal küreselleşmenin getirdiği olanaklar ve IMF, DB gibi (neoliberalliğin) küresel aktörlerin 'halkçı popülizmin' terkine yönelik Türk hükümetleri üzerinde uyguladıkları baskılar, (büyük) sermayedarlar tarafından büyük bir

2 Türkiye'de ulusal aktörlerin öncelikli amacı, Japon Meiji restorasyonunda ya da Frederic Listçi Alman gelişme stratejisinde görüldüğünün aksine, ulusal kaynakları uluslararası aktörler arasında daha güçlü konuma gelmek için seferber etmekten ziyade; uluslararası ortamı, dış ilişkileri ve bu ilişkilerin doğurduğu gücün avantajlarını, ulusal aktörler arasındaki konumlarını sağlamlaştırmak ya da daha iyi bir pozisyon kazanmak için kullanmak şeklinde tezahür etmektedir (Keyder, 2004: 77-82).

memnuniyetle karşılanırken, AB'ye üyelik perspektifi çerçevesinde gerçekleştirilen 'yapısal uyum reformları' Türkiye'yi 'rüştüne erişmiş sermaye' için daha güvenli ve verimli bir ülke haline getirmektedir. Böylesi bir ortamda, sözgelimi bazı sermaye grupları bir taraftan yeni ve daha az maliyetli kredi olanaklarına kavuşurken, diğer taraftan da yabancılarla şirket evliliklerine giderek hem yurt içi piyasalardaki rekabet güçlerini artırmakta hem de yabancı sermayenin Türkiye'ye artan ilgisi nedeniyle varlıklarının çok daha değer kazanması gibi deyim yerindeyse altın tepside sunulan bir fırsata kavuşmaktadırlar. Türkiye'nin AB'ye üyelik yolunda attığı her adım, sözü edilen bu olumlu gelişmelerin süreklileştirilmesi anlamını taşımaktadır. Bu çerçevede, sermayedarlar neoliberal küreselleşmenin sunduğu olanaklardan daha çok yararlanmak üzere ellerindeki kaynakların yarattığı imkânları, iş deneyim ve becerilerini seferber ederlerken, bu arada devletle olan ilişkilerini de soğutmamaya özen göstermektedirler. Onlar için devlet, küreselleşme süreçlerinin ortaya çıkardığı olası risklere karşı bir sığınak olduğu gibi, önemli bir rant kapısı olma özelliğini de hâlâ sürdürmektedir.[3] Bu durumda devletten kaynaklanan risklere karşı ulus-üstü aktörlere dayanan sermaye, küreselleşme süreçlerinden ya da diğer başka kaynaklardan doğan risklere ve meydan okuyuşlara karşı da devlete çapa atma stratejisi gütmektedir. Bu strateji, Türkiye'nin önde gelen sermayedarlarını çatıları altında toplayan TÜSİAD ve MÜSİAD gibi iki rakip sermaye grubu arasındaki ilişkide açığa çıkmaktadır. Sözgelimi, TÜSİAD devleti şeffaf ve hesap veren bir nitelikte yeniden tanımlama konusunda IMF ve AB çapalarını kullanırken, yurt içindeki rekabette MÜSİAD'ın temsiliyetini üstlendiği sermaye grubunun deyim yerindeyse meydan okumalarına karşı örtük bir biçimde otoriter devlete dayanmaktadır.[4]

Bu çerçevede düşünüldüğünde faydacı ve neo-realist stratejilerle çıkarlarını korumak ve toplumsal konumlarını güçlendirmek isteyen sermayedarların bu isteklerini gerçekleştirebildikleri anlaşılmaktadır. Elbette sermaye gruplarının homojenliğinden, stratejilerinin ortaklığından söz edilemez. Burada vurgulamak istediğimiz nokta sermayedarların davranış kodlarının onların 'fırsat ve risk' algıları tarafından biçimlendiğidir. Bir başka ifadeyle sermayedarların davranışlarının ideolojik motiflerle şekillendiğini söyleyebilmek pek doğru değildir.[5] Nitekim sermayedarlar küreselleşmenin getirdiği fırsatlardan yararlanabilme kapasi-

3 Sermayedar kesimler siyasal partilerin popülist politikalarına karşı çıkarken, kendileri rantçı tutumlarını sürdürmektedirler.

4 28 Şubat (1997) postmodern darbesinden sonra, MÜSİAD üyelerine yönelen baskıcı uygulamalara ve dernek üyelerinin anti-laik cephede konumlandırılarak marjinalleştirilmelerine TÜSİAD herhangi bir şekilde tepki göstermediği gibi, MÜSİAD üyelerinin illegalliğini örtük bir dille ifade etmiştir.

5 Bu noktada, örneğin ulusalcılığından şüphe duyamayacağımız OYAK grubunun, kamunun stratejik önemi bulunduğu ileri sürülen en büyük girişimlerinden birinin özelleştirilmesi çerçevesinde –medyaya yansıdığı şekliyle– yabancı şirketlerle flörtü oldukça dikkat çekicidir.

tesine sahip oldukları ölçüde ekonomik rasyonelliğin tanımladığı neoliberal söylemi benimserken; bunu, yani neoliberalizmi öz-varlıkları için bir tehdit olarak görenler ulusalcı 'milli egemenlikçi' söylemlere adeta can simidi gibi sarılmaktadırlar.[6] Davranış kodlarındaki farklılaşma sadece farklı sermaye grupları için geçerli değildir, aynı sermaye grubu zaman içinde farklı davranışlar sergileyebilmektedir;[7] kimi zaman ulusalcı bir dil, kimi zaman da evrenselci bir dil, tercih edilebilmektedir. Sermayedarlar bu iki uç arasında mekik dokurken, çıkarlarını azamileştirebilme gayreti içerisindedirler. Dolayısıyla sermayedar aktörler, ya biri ya da öteki gibi bir seçim yerine çıkarları doğrultusunda her ikisini de benimseyebilmektedirler. Değişen zaman ve durumlarda fırsat ve risk algısının değişkenliği, tutum ve stratejilerin değişkenliğine işaret etmektedir. Devletin, sermaye için risk unsuru taşıyan yanları törpülenirken, onun çıkarına hizmet eden yanlarının sürdürülmesi hatta güçlendirilmesi araçsal rasyonellik açısından tutarlı gözükmektedir. Aynı yaklaşım biçiminin toplumun değişik çevreleriyle, örneğin orta sınıfla olan ilişkilerin biçimini de tanımladığını düşünebiliriz.

Sermaye grupları güçlendikçe, devlete bağımlılıkları azalmakta ve çıkar grubu kimlikleri öne çıkmaktadır. Onlar bu süreçte çıkarlarını korumak üzere politik süreçlere çeşitli şekillerde katılıp, bu çıkarlar doğrultusunda siyasaları şekillendirmek istemektedirler. Tam da bu noktada Türkiye'de en güçlü 'çıkar gruplarının' başında gelen sermayedarların ve özellikle de, en büyüklerini çatısı altında toplayan TÜSİAD ve MÜSİAD'ın iyi organize olmuş bir çıkar grubundan beklenen etkinlikleri sergileyebilme konumuna geldikleri söylenebilir. Çıkar grubu olarak sermaye sahipleri diğer aktörlerle ilişkilerini, farklı ortamlara, bu ortamlardaki çıkarlara göre yeniden yapılandırmak gayreti içindedirler. Her ne kadar henüz hegemonik güç konumuna gelmiş olmasalar da, sermaye grupları politik taleplerde bulunabilme rüştüne artık erişmişlerdir. Şu halde, cevaplanması kaçınılmaz olan şu sorular karşımıza çıkmaktadır: Sermayedarların devlet ve toplumla ilişkileri 1980 sonrasındaki dönüşüm sürecinden nasıl etkilenmiştir? Kendilerine bakışlarının değişmesi ve özgüvenlerinin artmasıyla birlikte ne tür taleplerde bulunmakta ve bu taleplerini ne ölçüde gerçekleştirebilmektedirler? Daha da önemlisi, 1980 sonrasındaki dinamizm ve dönüşümde çıkar grubu olarak sermayedarların payı nedir?

Bu çalışma, temelde bu soruların cevaplarını aramak amacı etrafında şekillenmektedir. İlkin, sermayedar grupların 1980 sonrasında benimsenen yapısal

6 Aynı tutumun sivil toplumun çeşitli katmanları için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu kesimlerin, örneğin daha ulusalcı partilere yöneldiklerini söylemek mümkün. 1999 genel seçimlerinde DSP ve MHP'nin aldıkları oylarda neoliberal küreselleşmenin etkisi hesaba katılmalıdır.

7 TÜSİAD Özal hükümetinin neoliberal yeniden yapılanma çerçevesinde dış dünyaya açılım siyasalarına önce muhalefet edip, 1990 sonrası dönemde bu siyasaların destekçisi olmuş, hatta bu konuda öncü konumuna gelmiştir. Benzer şekilde MÜSİAD da AB'ye üyelik konusunda çok ihtiyatlı bir dil kullanırken özellikle 28 Şubat süreci sonrasında AB üyeliğini destekleyen koalisyonun içindeki yerini almıştır.

uyum politikalarının ortaya çıkardığı elverişli ortamdan yararlanarak, devlet himayesine bağımlılık konumundan büyük ölçüde kurtulduğu, özgüven kazandığı ve ardından, kazancını maksimum düzeye çıkarmak ve sürdürülebilir kâr ortamını garantilemek için devletin, toplum ve ekonomi içindeki yerini yeniden tanımlamak üzere politik süreçlere etki etmeyi talep edebilme eşiğine geldiği söylenebilir. Öte yandan, devleti yeniden tanımlamaya dönük bütün bu çabalar, neoliberal söylem ve ideolojinin öngördüğü çerçeve içinde anlamlandırılabilir. Buna göre, sermayedarlar neoliberal söylem ve ideolojilerden beslenerek ve neoliberalizmin tanımladığı yeni konjonktürde neoliberal küreselliğin ana aktörlerinin gücünü arkalarına alarak, ulusalı kendi çıkarları aynasında yeniden tanımlamaya çalışmaktadırlar. Bu yolla, ekonomi siyasetten ve devletten görece bağımsızlaşmakta ve toplumun dışına ve üstüne taşınmaktadır. Neoliberalliğin küresel aktörlerinin ulusal siyasal aktörlerden talep ettikleri koşulların başında "siyasetsizleştirme yüksek iyisi"nin geldiği düşünülürse, sermayedarların elinin bu konuda ne kadar güçlü olduğu ortaya çıkar. Ülkelerin birbirlerine daha fazla bağımlılaştıkları bir ortamda ulus-üstü kurumların yaptırımcı güçlerinin önemli ölçüde arttığını buraya not etmeliyiz.

Neoliberal küreselleşme süreçleri devletleri yeniden yapılandırarak ekonomik sistemleri açısından homojenleştirirken başvurduğu en önemli stratejilerin başında demokratikleş(tir)me gelmektedir. Neoliberal söylem ve ideolojide demokrasi, yapısalcı modernleşme teorisinin öngördüğünün aksine ekonomik gelişmenin bir sonucu değil, ekonomik gelişme demokratikleşmenin bir uzantısı olarak gerçekleşmektedir. Öte yandan demokratikleşme epifenomenal bir olgu olarak değil, yani belirli önkoşulların gerçekleşmesi sonucunda kendiliğinden gelişen bir olgu olarak değil, bilinçli bir 'girişim' olarak algılanmaktadır. Modernleşme teorisinden kopuşu ifade eden bu anlayış, demokratikleşmeyi ulaşılması gereken öncelikli hedef yapmıştır. Bu durumda demokratikleşme belirli grupların, özellikle de Doğu Avrupa ülkelerinde Soğuk Savaş'ın bitimi sonrasında olduğu gibi 'sivil toplum' örgütlerinin, çabalarıyla gerçekleştirilebilen konjonktürel bir girişim ve "olumsal bir olgu" haline gelmiştir (Grugel, 1999: 6-11). Demokrasiye "geçiş" ya da "özne teorisi" olarak da bilinen bu yeni yaklaşımda neoliberal ideoloji, demokratikleşmeyi sivil toplumla birlikte anmaya başlamıştır. Bir başka ifadeyle sivil toplumculukla demokratikleşme ideali aynı madalyonun iki yüzü şeklinde görülmeye başlanmıştır. Soğuk Savaş'ın sona erişinin ardından adeta hegemonik bir paradigma konumuna gelen bu yaklaşım, sermayedarların aynı zamanda neoliberal küreselleşme süreçlerinden kazanımlarını azamileştirebilmeleri için gerekli önkoşulları da belirlemiştir: Devletin şeffaf, hesap veren bir nitelik kazanması, hukukun üstünlüğü prensibinin yerleşikleştirilmesi, insan haklarının geliştirilmesini sağlayacak anayasal reformlara gidilmesi. Neoliberal söylemin demokratikleşme idealinin ana omurgasını oluşturan bu ilkeler sivil hakların, özellikle de mülkiyet haklarının

geliştirilmesi ve piyasaların devletin ve siyasetin "keyfî" müdahalelerine karşı korunması anlamını taşımaktadır. Demokrasi güvenlik, istikrar anlamına geldiği gibi, siyasal sistemin demokrasi açığı, dünyadan dışlanmak, güven kaybı, istikrarsızlık ve bütün bunların sonucu olarak küreselleşmenin yarattığı olanaklardan yoksun kalmak anlamına gelmektedir.

Demokrasiyi güvenlik üreten bir makine olarak gören ve demokratikleştirmeye yüklediği özel anlamla devlet müdahalesinin sınır ve alanını yeniden tanımlayan neoliberalizm, sivil toplum örgütlerini de demokratikleştirici failler olarak görmektedir. Daha doğrusu, sivil toplumun gelişimiyle insan hak ve özgürlüklerinin geliştirilebilmesi, hukukun üstünlüğü prensibinin yerleşikleştirilmesi arasında pozitif bir ilişki kurmaktadır. Söz konusu ilkelerin benimsenmiş olması, sivil toplumun gelişmesini ifade ederken, sivil toplumun gelişkinliği ise bu ilkelerin kurucu ilke konumuna oturduğu anlamına gelmektedir. Ancak, her sivil toplum örgütünü demokrasi öznesi olarak görmek hatalı bir genelleme olabileceği gibi, neoliberalliğin tanımladığı demokrasinin de piyasaları siyasete karşı özerkleştirip, demokrasiyi vatandaşlıktan koparabileceğini/kopardığını vurgulamalıyız. Böylelikle, vatandaşlar müşterileştirilirken, "sosyal olan" zayıflamakta ve vatandaşlık olarak demokrasinin ölümü gerçekleşmektedir. Bu noktada, sivil toplumun önemli parçalarından biri sayılan sermaye gruplarının, sosyal olanın ya da (sivil) toplumun zayıflamasına neden olabilecek faaliyetlerde bulunması ve böylelikle demokrasiyi kendinde bir amaç olmaktan çıkararak onu araçsallaştırması tam bir paradokstur. Bu durum, temelde, Soğuk Savaş'ın ardından hâkimiyetini gittikçe artıran neoliberal yaklaşımın demokrasiye atfettiği işlevle ilgilidir. Bu anlayışa göre, demokrasi serbest piyasa koşullarının sağlanabileceği yegane ortam olarak, Türkiye'nin de içinde bulunduğu "gelişmekte olan ülkelerin" kalkınmasının şartlarından biridir. Bu şartın sağlanması konusundaki, kimi zaman yaptırımcı öncülüğü üstlenen kurumlarsa IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası "ekonomik" kuruluşlardır. Türkiye gibi ülkelerin yaşadıkları ekonomik krizlerin "çözümünde" kilit bir rol atfedilen, fakat bir o kadar da eleştirilen bu kuruluşlar, kaba bir ifadeyle, sağladıkları katkının karşılığında demokratikleşme ve entegrasyon ana başlıkları altında toplanabilecek yasaların çıkarılmasını talep etmektedirler. Yukarıda da belirtildiği gibi, 1980'den önce uluslararası alanla sürdürülen kaçınılmaz diplomatik ve bürokratik ilişki, 1980'den sonra, bugün "küreselleşme" denen daha kompleks bir karşılıklı bağımlılığa dönüşmüş görünmektedir. Burada sözü edilen "karşılıklı bağımlılık" ifadesinin yorumu ve bu türden bir bağımlılığın ayrı ayrı sermayedarlar üzerindeki etkisi ise küreselleşme ve AB konusunda farklı ve sürekli değişen taraflar ve söylemler oluşmasına yol açmaktadır. 1980'den hemen sonra Kenan Evren'in de tesciliyle ortaya çıkan bu bağımlılık ilişkisinden zarar gören sermayedar gruplar (ve hatta başka her türden iktidar sahipleri) ulusalcı bir söyleme yaslanarak, deyiş yerindeyse, "devletin dahi"

baş eğdiği bu akıntıya karşı durmaya çalışmaktadırlar. Diğer yandan, sürecin meşru ya da gayrimeşru kazananları, ekonomik ve yasal bağımlılıkla kendini gösteren bu sürecin, tarihin kaçınılmaz bir uğrağı olduğunu savlamaktadırlar. Nihayet, bu iki ana söylem hem siyasal elitleri hem de sermayedarları bölmekte, fakat taraflar söylemlerini konjonktürel olarak değiştirmektedirler. Bu kaygan zeminde tarafları analitik bir kesinlikle tanımlamak güç görünse de, manzara yukarıda sözü edilen bir seyir izlemektedir. Sözgelimi Türkiye'de AB karşıtı olduğunu söyleyen güçlü, merkezî (ana akım) bir siyasal parti yoktur. Yine de, kamuoyu kimin hangi tarafta yer aldığını takdir edebilmekte, kişiler bu konudaki siyasal tercihlerini buna göre yapmaktadırlar.

Yukarıda da sözü edildiği gibi, neoliberal anlayışın demokratikleşme hâkim söylemlerine, gelişmekte olan ülkelerde sivil toplumun güçlendirilmesi hedefi de eşlik etmektedir. Bu noktada, demokrasi neoliberal yaklaşımın siyasal programını ifade ederken, sivil toplum serbest piyasanın yeşerebileceği, gelişebileceği ve güvence altına alınabileceği sosyal ortamı işaret eder. Bu bakımdan vurgulanması gereken nokta, aslında neoliberal anlayış söz konusu olduğunda, demokrasinin de sivil toplumun da tırnak içine alınması gereğidir. Yani, neoliberal anlayışta belirli bir demokrasi ve sivil toplum söz konusudur.[8] Demokrasinin koşulu olarak öne sürülen sivil toplumun ne olduğu ve nasıl güçlendirileceği ise ayrı ve büyük bir tartışma konusu olarak önümüzde duruyor. Sivil toplumun sadece STK'lardan ya da büyük sermayedarlar ve KOBİ'lerden müteşekkil olmadığını ve onlara verilen örgütlenme hakları sivil toplum açısından bir "kazanımı" ifade etse de, siyasal ve sosyal sorumluluk alan bir demos'un eksikliğinin Türkiye'de demokrasinin kaderini belirlediğini ifade etmek gerek.[9] Bu noktada, devlet-dışı her unsuru sivil toplumla ya da sivil toplumu devlet karşısında tanımlamak da hem kuramsal hem de –Türkiye örneğinde– olgusal bir hata olarak beliriyor. Yine, sivil toplumu oluşturan unsurların çoğulluğu yüzünden, neoliberal yaklaşıma uygun şekilde sermayedarların devlet karşısındaki temsiliyetlerinin güçlenmesi, sivil toplumun güçlenmesi anlamına gelmiyor. İşçi ve memurların sosyal ve sendikal hakları, neoliberal politikaların alameti farikası olan özelleştirme, farklı etnik grupların temsili ve çok-kültürlülük sorunu, dinsel özgürlükler, kamusal-özel alan ayrımı gibi devasa sorunlar, Türkiye'de sivil toplumun güçlenmesinin sadece serbest piyasa koşullarının sağlanmasına bağlı olmadığını gösteriyor.

Bu çerçevede, Türkiye'nin 1980 sonrasında yaşadığı değişimin "yön" ve "derinliğini" açıklıkla çözümleyebilmek için çıkacağımız yolda ilk uğrağımız, 1980 öncesindeki güç konfigürasyonlarına ve bu dönemde aktörler arası ilişkinin doğasına bakmak olacaktır. İkinci uğrakta, sermayenin olgunlaşma, rüşt

8 Yukarıda sivil haklarla sosyal hakların birbirlerinden ayrılmalarından söz etmiştik.

9 Bu makalenin "Sonuç yerine" adlı bölümüne bakınız.

kazanma ve bir çıkar grubu kimliğine kavuşma süreçleri ilgi odağımız olacak. Sermayedarların çıkar grupları olarak özneleşmelerine denk gelen 1980 sonrasındaki dönüşüm ve bu dönüşümde sermayedarların rolü ise, üçüncü uğrakta değineceğimiz konulardır.

Devlet-sermaye ilişkilerinin tarihselliği

Türkiye'deki 'büyük sermaye' çevrelerinin gelişimini Cumhuriyet'in kuruluşundan 80'li yıllara kadar geçen dönemde inceleyen akademik çalışmalar (Boratav, 2004; Buğra, 2003; Kalaycıoğlu, 1991: 79-87; Keyder, 2004), bu çevrelerin *servet* birikim modelleri açısından devlete tam *bağımlı* olarak ve hatta onun bir uzantısı şeklinde geliştikleri noktasında buluşuyorlar. Şu halde, sermaye çevrelerinin ve piyasanın devletle neden 'kurumsalcı yaklaşımın' öngördüğü üzere *çift yönlü hareketlilik*[10] ya da neo-korporatist anlayışa uygun bir biçimde *dayanışma ve karşılıklı bağlılık* ekseninde değil de, 'monist' anlayışla örtüşen *tek yönlü bağımlılık ve belirleyicilik*[11] ilişkisi içine girdiklerini anlayabilmek için projeksiyonumuzu, tıpkı Ayşe Buğra'nın (2003a) yaptığı gibi, sermayedarlara yöneltmek kaçınılmaz görünebilir: Örneğin, kökleri bakımından sermayedarların gerekli iş becerisinden, uluslararası piyasalarda rekabet edebilirlik gücünden ve güçlü bir toplumsal tabandan yoksun olup olmadıklarını ya da temelde *fırsatçı-rantiyeci* tutumlar sergileyip sergilemediklerini tartışmak kuşkusuz amacımız açısından oldukça işlevseldir. Ne var ki, söz konusu amaç göz önüne alındığında, işlevselliği açısından daha fazla öne çıkan diğer bir yaklaşımdan burada söz etmeliyiz: bu yaklaşım, Metin Heper'in (1991a: 1-21) Türkiye'de çıkar grupları üzerine araştırma yapmak isteyenlerin nasıl bir yöntem izlemesi gerektiğine ilişkin ufuk açıcı görüşünde saklıdır. Heper'in, Kenneth H. F. Dyson'dan (1980: 48-78) alıntılayarak belirttiği gibi, "Türkiye gibi 'devletlik derecesi' olağandışı yüksek bir ülkede sosyal, siyasal ya da ekonomik analizler yapılırken, öncelikli odak noktası, toplum ve toplumdaki değişim değil, devlet ve devletin yüksek siyasaları (âli menfaatleri) olmalıdır" (1991a: 8-9). Bu, devletin 'devletlik derecesi'nin siyaset, toplum ve ekonominin organize edici ilkesi sıfatıyla kendini göstermesiyle ilgilidir. Ayşe Kadıoğlu'nun çeşitli çalışmalarında da (1999; 2005: 109-112) gösterdiği üzere, Türkiye'de ideal terimlerle tanımlanan bir devlet kurulmuş, toplum ise kurulan bu devlete 'layık' olarak inşa edilmiştir. Şu halde, Türkiye'de bir *ulus-devlet*'ten ziyade *devlet-ulus*'tan söz etmek daha yerinde bir tutum olacaktır; Heper'in bu önerisinin konumuz açısından nasıl önemli bir yere sahip olduğu tam da bu noktada açığa çıkmaktadır. Ancak, Heper'in önerdiği bu yaklaşım biçimini yazının işlevselliği açısın-

10 Çifte hareketlilik ilişkisinin içeriği konusunda bkz. (Buğra, 2003b: 131).

11 Devletle sermayedarlar arasındaki monist ve bağımlılığa dayalı ilişki için bkz. (Heper, 1991: 163-176).

dan zamansal bir sınırlamaya tâbi tutmak da bizim açımızdan kaçınılmaz görünüyor. Yazımız açısından, söz konusu zamansal sınırın *esnek* hatlarını Soğuk Savaş'ın bitimi ve neoliberal küreselleşme süreçlerinin kendilerini iyiden iyiye hissettirmeye başladığı yıllar (1990 sonrası) çizmektedir. Öte yandan, bu hatlar da, yeni milenyumla birlikte gitgide sertleşip koyulaşmaktadır.

Bu yaklaşım biçiminin işaret ettiği diğer bir nokta ise, devleti sahiplenen bürokratik seçkinlerin, işadamlarının bağımlılıklarından rahatsızlık duymak bir yana, bundan memnun olmaları, hatta böylesi bir durumu *bile isteye* sürdürmeleridir. Şu halde, iş çevrelerinin devletin himayesine bağımlılıklarının ardındaki nedenleri tespite yönelik herhangi bir çabanın, devletin sermayedar zümresine yönelik sergilediği tavrı hesaba katması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan, sermaye çevrelerinin rantiyeci tutumlarının belirgin işlevlerinden biri de, devletin sürdürmeye çalıştığı bağımlılık ilişkisini kolaylaştırmasıdır. Nitekim sivil toplumun parçası olarak görülen sermaye gruplarının, devletin 'devletlik derecesi'nin yüksekliğine boyun eğişlerindeki *gönüllülükleri* de dikkat çekicidir.

Devlet ve sermayedarlar arasındaki ilişkiyi çevreleyen dönemin ekonomik yönelimi, bir yandan bürokratik seçkinlerin siyasal kaygılarıyla, diğer yandan da sermayedarların kolaycılıklarıyla şekillenmektedir.[12] Buna göre, ekonomi devlet ve toplumun *dışında* ve *üstünde* değil, *içinde* ve *altında* olmalıdır. Ayşe Buğra'nın (2003b: 11-12) tespitiyle "Türkiye'de, *1980 öncesi dönemde*, ekonomik faaliyetler serbest piyasa mekanizmasının 'değişim' ilkesinden çok, aile metaforunda ifadesini bulan *popülist* 'yeniden dağıtım' ve 'karşılıklılık' (reciprocity) ilkeleri çerçevesinde şekillenmiştir" (abç.). Ne var ki, ikincil konumuna ve araçsal niteliğine karşın, devletin tasavvurunda ekonominin önemsizliğine hükmetmek oldukça yanıltıcı olacaktır. Ekonominin bu konum ve niteliği, kelimenin tam anlamıyla karşılaştırmaya dayalıdır ve asıl vurgulanması gereken, siyasetin, bir başka ifadeyle devletin ekonomiye öncelikliği ya da ekonominin kendi içinde nihai bir ereksellik taşımadığıdır. Yoksa araçsallığındaki değeri bile, ekonominin devlet için ne kadar büyük önem taşıdığının anlaşılabilmesi için yeterlidir. Nitekim, devleti temsil eden bürokratik elitlerin gözünde, "dışarıya", yani diğer uluslara, özellikle de sanayileşmiş Batı'ya karşı 'ulusal tam bağımsızlığı' koruyup pekiştirebilmenin en öncelikli koşullarından biri, onlara muhtaç olmamak, başka bir ifadeyle ekonomik anlamda kendi kendine yeterliliktir. Boratav'ın vurgusuyla (2003: 27) kalkınmacı ve sanayileşmeci terimlerle tanımlanan, *milli ekonomi* düşüncesi bu şekilde doğmuştur. Diğer yandan, devletin "içeriye", yani toplumsal kesimlere karşı devletlik derecesinin yüksekliği-

12 Bu noktada dünya kapitalizminin Türkiye'de devlet politikaları üzerindeki etkisinin dikkate alınması gerekebilir. Ancak dönemin dünya kapitalizminin kuruculuk değil, daha çok meşrulaştırıcılık işlevi gördüğünü düşünmekteyiz. Bu nedenle burada bu noktayı tartışma konusu dışında tutmayı yeğledik.

ni koruyabilmesi,[13] Osmanlı'dan miras patrimonyal devlet geleneğinin anlam dünyası içinde şekillenen bir formülün yeniden keşfini gündeme getirmiştir (Nişancı, 2000: 72-75): devletin özerkliği "devlet baba"nın geçim ve zenginliğe kaynaklık edebilme kapasitesinin bir fonksiyonudur. Bir başka ifadeyle, devlet *popülizme dayalı tedarikçi* politikalarını sürdürebildiği sürece, toplumsal sadakati garanti edebilir (İnsel, 1995: 48-51; Nişancı, 2000: 5-30). İncelenen dönemde (1980 öncesinde) kamu sektörünün özel sektöre nispetle, devasa sayılabilecek bir boyuta erişmesinde bu stratejinin payı büyüktür. 'İçeriye' ve 'dışarıya' yönelik bu işlevlerle şekillenen ekonomik tasavvur, bize M. Heper ve F. Keyman'ın (1998: 260) öne sürdüğünün aksine, Türkiye'de devlet-merkezli ekonomi anlayışının sadece araçsal ve pragmatist değil, özsel rasyonel bir çerçevede, bir bakıma ideolojik içerikli bir devletçilik anlayışı çerçevesinde şekillendiğini göstermektedir.

Yukarıdaki amaç ve kaygılar etrafında şekillenen devletin ekonomiye ilişkin tasavvuru, aynı zamanda iş çevrelerinin ve dolayısıyla sermayenin, devlet, toplum ve ekonomi içinde konuşlandırılacağı yerlerin koordinatlarını da verir. Bu koordinatlar, iş çevrelerine yapmaları gerekenlerin reçetelerini, vazifelerini hatırlatır. Buna göre, iş çevreleri öncelikle milli ekonominin ulusal amaç ve çıkarları için çalışmalı, ulusal çıkarı ve toplumsal menfaati kişisel çıkarlarından üstün tutmalıdırlar; bunun en somut göstergesi ise, devlete gösterilen sadakattir. Çünkü devlet, soyut nitelikli ulusal çıkarların, kamu yararının ve 'topluluk ruhunun' cisimleşmiş halidir. Sermayedarlar, Batı'daki kapitalist burjuvazinin aksine 'toplumsal birliğe' sadakat göstermek, bir başka ifadeyle sınıf bilinci yerine, toplumsal dayanışma duygusu içinde hareket etmek, 'organik bütünleşme' temelinde şekillenen toplumun içine diyalektik unsurlar karıştırmamak[14] gibi önemli bir sorumluluğa da sahiptirler.

Sahip olduğu kaynakların ona kazandırdığı güç ve bu gücü meşrulaştıran geleneksel "devlet baba" imajı, devlete bu isteklerini rahatlıkla gerçekleştirebilme olanağı vermiştir (Buğra, 2003a). Üstelik, devletin ekonomiye ilişkin bu tasavvuru, aynı zamanda sermaye kesiminin doğup gelişmesine de kaynaklık ettiğinden, sermaye kesimi ona biçilen konum ve role rıza göstermiştir. Devletin o çok bildik "milli ekonomi, Türk işadamları zümresi ve milyoner Türkler kı-

13 Bu bağlamda, devletin ekonomik gücünün zayıflamasıyla onun otoriterleşmesi arasında bir bağ kurulabilir. Popülist yaklaşımların, neredeyse devresel olarak yerlerini otoriter yönetim biçimleriyle değiştirmeleri bu anlamda dikkat çekicidir. 1950-1960 arası popülizminden sonra yaşanan askeri ihtilal ve 1970-1980 arasındaki popülist dönemden sonra otoriter yönetim biçimlerinin devreye girmesi bu çerçevede dikkat çekicidir. Devletin iktisadi gücünün azalmasıyla otoriter yanının açıklanması konusunda patrimonyalizm ideal tiplemesinin açıklayıcılık kapasitesi oldukça yüksektir. Patrimonyalizm ideal tiplemesi için bkz. (Turner, 1991: Patrimonyalizm bölümü)

14 Sermayeye milli ekonomiye hizmet etmek görevi yükleyen bu tasavvurun sermayedar kesimlerde aradığı özelliklerin başında girişimci özellikler değil, tam aksine sadakat gibi siyasi kriterleri karşılayan niteliklerin gelmiş olması dikkat çekicidir.

saca milli burjuvazi yaratmak" yönündeki yüksek politikası, Türkiye'de oluşma ve palazlanma yolundaki sermaye grupları için bulunmaz bir servet ve rant kapısı olmuştur. Cumhuriyet'in ilanını takip eden yıllarda, ülkeyi terk eden bir buçuk milyon azınlığın, ki bunlar Osmanlı dönemindeki en önde gelen iş çevreleriydi, ardında bıraktığı iş yerleri ve mülkleri, aralarında bugünün büyük sermayedarlarının bazılarının da yer aldığı Türk uyruklu kimselere bizzat devlet tarafından ve herhangi bir bedel talep edilmeksizin devredilmiştir. İlerleyen dönemler boyunca da, devletin yaratılacak/yaratılan işadamlarını koruması, 'himayesi' altına alması çok farklı şekillerde tezahür etmiştir: Ucuz krediler, tekel tahsisleri, devlet ihalelerini kapatmak, ara malların maliyetlerinin altında temini, piyasanın bizzat devlet tarafından oluşturulup dış rekabete karşı korunması ve derinleştirilmesi, üretilen ürünlere devletin bizzat kendisinin müşteri olması[15] vb. gibi stratejiler, Türk işadamları zümresinin yaratılıp geliştirilmesinde kilit bir konuma sahiptir (Boratav, 2003: 27, 40, 65; Buğra 2003a: 64-138; İnsel, 1995).

Bu nedenle, söz konusu dönemde, devletle sermayedarlar arasında "örtük bir karşılıklılık anlaşması"ndan (sözleşme değil) söz edilebilir. Buna göre, işadamları "devlet baba"nın himaye ve ihsanlarına karşılık, ona saygı ve sadakat gösterecekler ve kişisel çıkar yerine milli çıkara yani bir anlamda devlete ve topluma hizmete öncelik vereceklerdir. Tam da bu yüzden, Türkiyeli sermaye gruplarının söz dağarcığında çıkar, lobi faaliyetleri, çıkar grubu gibi terimler yer almamıştır (Buğra, 2003a: 60). Bu dönemde, politik süreçleri etkilemek için çıkarlarını savunmak üzere, kendi aralarında gönüllülük ilkesine göre örgütlenmelerinden de söz etmek pek mümkün değildir: Ersin Kalaycıoğlu'nun bir çalışmasında (1991: 83) açıklıkla ortaya koyduğu üzere 80 öncesinde sermayedarlar, devletin yarı resmî organı statüsünde ve zorunlu üyeliğe dayalı Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB) çatısı altında toplanmışlardır. Her ne kadar TÜSİAD'ın kuruluşu 1971 yılında gerçekleşse de, bu derneğin kuruluşunda, sermayenin devletin tasavvurundaki yerini sorgulamasının değil, Yeşim Arat'ın (1991:137) altını çizdiği şekliyle, büyük sermayedarların TOBB çatısı altında yeterince temsil edilemediğine ilişkin düşüncelerinin rol oynadığı bilinmektedir. Nitekim, TÜSİAD'ın devlet politikalarını eleştirmeye başlaması 1980 sonrası döneme rastlamaktadır. Onun bir çıkar grubu gibi hareket etmesi ve devletin 'devletlik derecesini' örtük bir biçimde bile olsa eleştirmesini görmek için 1990 sonrası dönemi beklemek gerekecektir.

15 Ayşe Buğra (2003a: 117) Türk işadamları arasında en önde gelen ve belki de yaratılan milyoner Türklerin en iyi örneği olan Vehbi Koç'un, İkinci Dünya Savaşı sırasında ithal ettiği kamyonları Türk ordusuna % 90 gibi yüksek kâr marjıyla sattığını övünçle anlattığını not etmektedir.

1980 sonrası: Yeniden yapılanma

80'li yıllar ekonomik rasyonalitenin yeniden tanımlandığı ve dolayısıyla yukarıda betimlenen devlet, toplum ve sermayedarlar arasındaki ilişkinin radikal bir farklılaşma sürecine girdiği bir zaman dilimini simgelemektedir. Bu tarih, devletçi özsel rasyonalite çerçevesinde şekillenen tasavvurdan kopuşun miladını içerdiği gibi, yeni, liberal bir yönelişe de işaret eder. Ekonominin, devlet ve topluma karşı özerkleş(tiril)mesi ve bunun ardından *sermayenin* 'kurucu ilke' statüsüne eriştirilme çabası, bu yönelişin ana doğrultusunu ifade eder. Aynı zaman diliminde, paradoksal yönelimler ve karşıtlıkların birlikteliği de oldukça dikkat çekicidir. İlk çelişki, liberal olmayan kapalı siyasal rejimle liberal, açık ekonomi düzeninin birliktelikleri ve yeri geldiğinde birbirlerini sıcak bir şekilde selamlamalarıdır. Bir diğeri ise, ekonomiyi farklı bir düzlemde kuracak ve sürecin ilerleyen diliminde, devletçi sosyal ve siyasal tasavvurdan önemli sapmalar doğuracak bu "liberal ve liberal olmayan" oluşumların kolkola ve birbirlerine eşlik eden uygun adım yürüyüşünü sağlayan bandoyu devletçi bürokratik elitlerin yönetmesidir. Nitekim, devletçi rasyonalitenin ayrıcalıklı koruyuculuk vazifesini tekelinde tutan Türk Ordusunun yüksek yönetim kademesi askerî darbeyle yönetimi ele geçirdiğinde 24 Ocak Kararları[16] diye bilinen IMF ve DB patentli, ekonominin yeniden yapılandırılmasını öngören programa itiraz etmek ya da direnmek şöyle dursun, onun mutfağında çalışan en üst düzey bürokrat olan Turgut Özal'ı ekonomi yönetiminin başına geçirerek, bir anlamda bu programı onayladığını değil ama ona sadık kalacağını daha baştan ilan etmiştir.

Ulusalcı ve patrimonyal devletçi rasyonaliteyi aşındırması, hatta buharlaştırması beklenen böylesi *çelişik* bir yönelişi açıklamak ve "anlamlandırmak" kaçınılmaz görünüyor. Tarihsel önemi olan bu "makas değişimi," söz konusu yılların arifesinde yaşanan büyük '(sistemsel) *tıkanmışlık* / (ekonomik) *tükenmişlik krizi*'ne referansla açıklanabilir. Tersinden ve varsayımsal yaklaşımla, bu açıklama bizi şöyle bir iddiaya yöneltebilir: Eğer kriz patlak vermeseydi –tıpkı patrimonyalizmin paradoksunda ve onun içsel sürdürülemezlik krizinde belirginleştiği gibi–, belki de geçmişin özsel rasyonellik temelinde şekillenen devletçi paradigmasından vazgeçilmezdi. Bu noktada vurgulamalıyız ki, devletin devletlik derecesinin yüksekliğini esas alan politik yapılanma ve bunun uzantısı olan "hikmet-i hükümet" prensibi, böylesi bir varsayım konusunda bizi cesaretlendirmektedir. Şu halde, Türkiye'de krizlerin yaptırımcı gücünden ve *kriz iktidarı* diye terimleştirebileceğimiz bir iktidardan söz etmek mümkündür.

Devletin 'neoliberal yeniden yapılandırılmasını' buyuran, işte bu "iktidardır". Küreselleşmenin homojenleştirici süreçleri açısından değerlendirdiğimiz-

16 24 Ocak Kararlarıyla ilgili bir değerlendirme için bkz. (Boratav, 2004: 145-170).

de, bu yapılanmayı aynı zamanda küresel neoliberal oluşuma "yapısal uyumlulaş(tır)ma" olarak okumak ve böyle anlamlandırmak da mümkün. Bir başka ifadeyle, Türkiye'nin özgül deneyimlerinden bakıldığında, yeniden yapılanma diye görünen etkinlik ve süreçler, küreselleşme perspektifinden bakıldığında yapısal uyumlulaş(tır)ma –homojenleşme– şeklinde somutlaşmaktadır. Nitekim, Türkiye deneyimi söz konusu olduğunda 24 Ocak Kararları olarak adlandırılan bu yeniden yapılanma programının türdeşlerinin dünyanın farklı coğrafyalarında, örneğin, Arjantin (Acuna, 1995: 3-47), Şili (Bartell, 1995: 49-104), Peru (Durand, 1995: 141-178), Meksika (Heredia, 1995: 179-200) gibi Latin Amerika ülkelerinde[17] neredeyse eş zamanlı bir biçimde ve Ziya Öniş'in (2004: 124-134) vurgusuyla, aynı özelliklere sahip, neo-popülist, karizmatik liderler aracılığıyla uygulandığını görmek böylesi bir algıyı doğrular niteliktedir. Diyebiliriz ki, bu programlar ekonominin ana güzergâhını belirlemiş ve geri dönüş ya da duraksama gibi sapmaların olması halinde aynı iktidar yeniden devreye girmiştir. 1980 sonrası dönemde Türkiye'de yaşanan ekonomik krizler, bir anlamda yapısal uyum programı önündeki engellerin saf dışı edilmesi fırsatını yaratmıştır (Öngen, 2004: 167). Dolayısıyla, demokratik rejimlerde iktidarları periyodik seçimler belirlerken, neoliberal "düzenleyici gücün" iktidara taşınmasında "krizler" etkili olmaktadır. Bir diğer anlamda, kriz iktidarları, değiş yerindeyse "pozitif güç kullanarak" düzenleyici gücü eline geçirmektedir. Öyle ki, ekonomik her kriz, neoliberalliğin küresel aktörlerini ulusal aktörlerin *davetiyle* yeniden devreye sokarken, sonuncusu, 2001 yılında patlak veren, söz konusu yeniden yapılanma için kapsamlı bir onarımın gerçekleştirilerek Türkiye'nin ulusal süreçlerinin dünyayla daha fazla bütünleşmesine olanak vermiştir. Böylelikle, hükümetler ve yönetici elitler için siyasa tayininde politik toplumun ne diyeceğinden, halkın tepkisinin ne olacağından çok, AB'nin ne diyeceği, IMF ya da DB'nin tepkisinin ne olacağı, uluslararası sermayenin nasıl bir reaksiyon göstereceği daha fazla önem kazanmaya başlamıştır. Bu durumda, küresel "dönüşlülük etkisi"nin varlık ve ağırlığı gittikçe daha fazla artarken, yeniden yapılanma ve yapısal uyumlulaşma diye tanımlanan süreçler ivme kazanmıştır.

Bu aşamada, yeniden yapılanma sürecinin neyi içerdiğine ve bu sürecin sermayedarları ne yönde etkilediğine bakabiliriz. Neoliberal paradigmayla örtüşen yeniden yapılanma programları yapısalcı kalkınma modelini[18] ve dolayısıyla içe dönük, devlet güdümlü ve devletçiliği besleyen gelişim stratejisinin terkini, bunun yerine dışa açık yönetim stratejisini, ulusal 'ev ödevlerinin' başına yazmaktadır. Söz konusu programlar, neoliberal söylem ve ideolojiye uygun bir biçimde, devletle serbest piyasa arasında kaba bir karşıtlıktan hareketle, piya-

17 Latin Amerika deneyiminin bir değerlendirmesi için bkz. (Payne L. A. ve Bartell E., 1995, özellikle sonuç bölümü).

18 Yapısalcı kalkınma modeli için bkz. (Öniş, 1991).

saya özsel bir üstünlük yükleyerek, ekonomiyi siyasete karşı özerkleştirme sürecini uygulamaya koymuştur.

Siyasetsizleştirme, söylem etkileriyle kriz üreten yapının aşılabilmesi için olmazsa olmaz bir kural muamelesi görmüştür. Stephan Gill'in (1995: 410, aktaran Brodie, 2002: 116) "yeni anayasacılık" kavramsallaştırması da bu bağlamda oldukça ufuk açıcı ve bir o kadar da dikkate değerdir. Yeni yapının dokunulmaz, değiştirilmesi teklif dahi edilemez ilk dört maddesi, yönetici ve yönlendirici ilkesi sırasıyla şunlardır: 1-Monotarizm, 2-Siyasetsizleştirme, 3-Özelleştirme, 4-Merkezsizleştirme. Kimileri tarafından, bunlara ilişkin en büyük içsel tehdit olarak görülen "irtica" ise, "ötekileştirilen" yeniden bölüştürücü siyasalara ilişkin aşağıdan gelen toplumsal taleptir. Sosyal hakları savunmak, onların esnetilmesine karşı durmak ya da neoliberal yeniden yapılanmanın sosyal maliyetlerine dikkat çekmek, örneğin, özelleştirme politikalarını eleştirmek bir tür "gericiliktir", "yobazlıktır" ve marjinalleştirilmek için yeterli nedenlerdir. Nitekim Anayasa Mahkemesi de orada durmaktadır: IMF'nin periyodik "gözden geçirmeler"i, AB'nin yayınladığı ilerleme raporları, performans değerlendirmeleri olduğu kadar, o evrensel aklın somutlaşmış biçimi olarak bilinen neoliberal rejimi koruyan anayasadan olası sapmalara karşı etkin önlemlerdir.

Ancak, bu noktada vurgulamalıyız ki, Türkiye'de Yeni Anayasacılığa uygun ve radikal sonuçları olabilecek bu reformlar, devletçi rasyonaliteyi doğrudan hedef almak yerine, özel sektörün, serbest piyasanın ve dünyayla bütünleşmenin gelişme açısından faydalarına referansla yapılmaktadır. Öte yandan, böylesi bir strateji değişimi, aynı zamanda ulusal politikaların öncelikle kalkınmacı ya da tedarikçi kaygılarla değil, bunun yerine serbest piyasanın 'değişim ilkesi' ve kârı azamileştirme güdüsü çerçevesinde şekilleneceğinin "müjdesini" de vermektedir. Bu nedenle, neoliberal ideolojinin aynasında şekillenen yeni gelişim stratejisinin önemli siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlarından söz edilmelidir.

Nitekim, ekonominin politikaya ve topluma karşı görece özerkleştirilmesi ve böylece onların dışına taşınmasını öngören kulvara gir(diril)en Türkiye'nin geleneksel aktörlerinin ve toplumun farklı kesimlerinin girilen bu kulvarda ters orantılı etkilendiğini görebilmek zor değil. Hakemliğini serbest piyasanın yaptığı bu kulvardaki yarışın öne geçenleri kadar arkada kalanları, hatta diskalifiye olanları da var.[19] Öte yandan, yarışma kulvarının özel koşulları –asimetrik koşullar– nedeniyle daha baştan yarıştan kopanları görmek de mümkündür; bu *kesimlerin* (kimseler değil) içine düştükleri durumu Karl Marx'ın (Macionis, 1989: 103) 'yanlış bilinçlenme' kavramının aynasında yorumlamak olanaklı görünmektedir: Toplumdaki 'marjinal' kesimlerin bu durumdan yarışın özel

19 Bu noktada asıl ilginç olan gelişme neoliberal yeniden yapılanma projesini parti politikalarının ana omurgası şeklinde tanımlayan ve bu çerçevede politikalar uygulayan ANAP'ın ortadirek söylemini sıkça kullanmasıdır. ANAP 'orta sınıfı' geliştirmek yerine (özellikle 1983-1987 döneminde) ona acı reçete uygulamış ve bu sınıfın gelirlerinde ciddi düşüşler yaşanmıştır.

koşullarının da en az kendileri kadar sorumlu olabileceğini görebilmeleri olanaksız olmasa bile epey zor görünmektedir.[20]

Biz bu yazıda sürecin kazananlarına odaklanıyoruz. Böylesi bir tercihte, kazananların söz konusu süreçleri etkileyebilme potansiyeline erişmeleri kadar, çalışmamızın amacının ve sınırlarının da payı var. Neoliberal yeniden yapılanma süreçlerinden pozitif yönde etkilenenler, bu süreçleri kendileri de etkilemekte, bu kazanım sürecinin devamını garantilemeye çalışmaktadırlar. Genellemelere gitmenin sakıncalarını da hatırda tutarak, son tahlilde diyebiliriz ki, kazananların başında STK'ların önemli bir kısmı, mekanizma olarak serbest piyasa, toplumsal kesim olarak ise sermayedar gruplar gelmektedir. Kaybedenler ya da görece önemsizleşenlerin en önde gelenleriyse, alan ve eylem olarak politika, kurum olarak devlet, nosyon olarak politik toplum ve sivil toplum kuruluşları arasında sendikalardır.[21] Toplumsal bütünlüğün neoliberal yeniden yapılanma süreçlerinin meydan okumalarına maruz kaldığını daha önce vurgulamıştık. Ancak süreçten olumsuz yönde etkilenen toplumsal kesimlerin geleneksel konumlarını yeniden kazanmak için uğraş verdiklerini ve bu çabaların sonraki dönemdeki gelişmelerin seyrini etkilediğini de hatırda tutmamız gerek. Sözgelimi, 1980-1989 aralığındaki yeniden yapılanma sürecinde zarar gören gelir düzeyleri görece düşen kamu işçileri, devlet memurları ve köylülerin önemli bir kısmı, 1989 yerel seçimlerinde dönemin iktidarı ve neoliberal politikaların uygulayıcısı ANAP'ı ciddi şekilde cezalandırmış ve tek başına iki dönem iktidar olabilen bu partinin arkasındaki halk desteği %21'lere kadar düşmüştür. Ardından 1991 genel seçimlerinde 1980 sonrası yeniden yapılanma sürecinin kaybedenleri safında yer alan toplumsal kesimler büyük ölçüde DYP ve SHP'yi destekleyerek bunların koalisyon hükümeti[22] kurmalarını sağlamıştır. Bu dönem bekleneceği gibi sendikal hareketlerin özellikle de kamu işçi sendikalarının yeniden canlanarak büyük bir ivme kazandığı dönem olmuştur.[23] Adı adeta neoliberal politikalarla özdeşleşen Turgut Özal'ın liderliğindeki

20 Başarıların kaynağının bireylerin bizatihi kendileri olduğuna ilişkin hegemonik bir söylem var. Bu nedenle medya organlarında kişisel başarının sırlarına ilişkin yüzlerce eser bulunmaktadır. Bu durumda başarısızlığın nedenleri arasında 'fırsat eşitsizliğinin' bulunabileceği düşünülememektedir. Süreçler adeta öznesizleştirilmekte, örneğin artan işsizliğe karşı toplumsal bir muhalefet gerçekleşmemektedir.

21 Sözü edilen bu unsurlar büyük resimdeki yerlerini kaybetmeseler de, artık resimdeki rolleri belirgin şekilde değişmiştir. 1980 sonrasında öne çıkan ve ısrarla üzerinde durduğumuz söylemler, söz konusu unsurları yok saymaz, ama yeniden tanımlamayı hedefler.

22 Biri sağ diğeri ise sol olarak tanımlanan bu siyasal partilerin koalisyon ortağı olarak biraraya gelmeleri aslında şaşırtıcıdır. Ancak bu partileri birbirlerine yakınlaştıran ve onların uyumlu bir koalisyon ortağı olmalarını sağlayan temel unsurların başında, her ikisinin de neoliberal yeniden yapılanmanın kaybedenlerini temsil etmeleri gelmektedir; biri sağda diğeri solda yer alsa da.

23 İşçi sendikalarının etkinliği kamu sektöründeki işçi ücretleriyle, kamu memurları arasındaki ücret ve maaşlar arasında ortaya çıkan uçurumda kendini göstermektedir. Aynı uçurum kamu ile özel sektör işçileri arasında da gözükmektedir. Ücretlerdeki bu uçurum kamu işçi sendikalarının yeniden etkinleşmesinin en açık göstergesidir.

ANAP bu gelişmelere kayıtsız kalmayarak, ekonomik rasyonalite ile siyasal rasyonalite arasında patlak veren gerilimde[24] daha çok siyasal rasyonalite tarafını tercih etmek zorunda kalmıştır. Siyaset böylelikle popülizmin hizmetine sunulunca Türkiye 90'lı yıllarda istikrarsızlık girdabına yeniden girmiş ve siyasal partiler popülizmle ve popülizmin bozulmuş biçimi olan fırsatçılıkla tanımlanmaya başlamışlardır. Siyaset kurumunu içinden kuşatan fırsatçılık, siyasal bozulmayı da beraberinde getirmiş; siyasal aktörlerle beraber siyasetin bizatihi kendisi de güvenilirlik krizine düşmüştür. Bir başka ifadeyle, neoliberal ideolojinin marjinalleştirmeye çalıştığı siyaset, diğer bir darbeyi de bizzat kendi aktörlerinden yemiştir.

1980 sonrasında bir taraftan böylesi bir süreç yaşanırken, diğer taraftan başka gelişmeler de olmuştur. Bu dönemin başında benimsenen *ekonomi politik*, bir başka ifadeyle *ekonomik determinizm* ekonominin devlet ve toplum içindeki yerini yeniden tanımlayarak, onu ayrıcalıklı bir yere oturtmaya çalışırken, bu çabanın oluşturduğu rüzgâr ilk evrede yerleşik imtiyazlarına bir tehdit gibi gözükse de[25] daha sonraları geleneksel sermaye çevrelerinin yelkenlerini doldurmuştur. Bu durumda, devleti güçlendiren süreçler kadar, onu aşındıranların da sermayenin çıkarına olduğu anlaşılmaktadır. Şu farkla: ilkinde, yani devletçi determinizm aşamasında sermaye bağımlı konumdayken; sonrakinde, yani neoliberal rüzgârların kuvvetlice estiği aralıkta, söz konusu bağımlılık büyük ölçüde ortadan kalkmış ve sermayedarlar aktör erişkinliğine ulaşmışlardır. Bir anlamda, Latin Amerika ülkelerinde "sermayenin olgunlaşması ya da rüştünü kazanması" olarak ifade edilen olgu (Payne ve Bartell, 1995: 257-285), Türk sermayedarları için de geçerli olmuştur. Diğer yandan, küreselleşmenin bütünleştirici süreçleri ilerledikçe sermayedar gruplar sadece yeni kaynaklara kavuşmakla kalmayıp, aynı zamanda rekabetçi güçlerini nasıl geliştireceklerine ilişkin deneyimler de edinmişler, Koç ve Sabancı grubu gibi birçok önde gelen holding, dünyanın bilinen işletmeleriyle şirket evliliklerine giderek ulusal konumlarını daha da güçlendirmişlerdir.

Öte yandan, bu dönemde benimsenen dışa açık gelişim stratejisi yeni birikim modellerine kaynaklık etmiştir (Öniş ve Türem, 2002). Bu model çerçevesinde, sermaye birikim modelleri açısından devlete bağımlılığı olmayan, bu yönüyle ona minnettarlık duymayan yeni sermayedar gruplar da ortaya çıkmıştır. "Anadolu Kaplanları" olarak tanınan (Buğra, 1999: 15) sermaye grupları da çe-

24 Söz konusu gerilim sadece ANAP için geçerli değildir. Diğer siyasal partiler de, örneğin DYP de aynı gerilimi yaşamaktadır. Sözgelimi, Tansu Çiller'in liderliğindeki DYP bir taraftan ekonomik rasyonalite adına Gümrük Birliği'ne geçişi onaylarken, diğer yandan da siyasal rant açısından popülizmin çekiciliğine karşı kendini koruyamamıştır.

25 Turgut Özal'ın liderliğindeki ANAP hükümetinin dışa açılma siyasalarının önemli gerekçelerinden biri de yerli sermayedarları disiplin altına almaktı. Bu nedenle, devletin büyütüp beslediği sermayedar kesimlerin dışa açılma politikalarına reaksiyon göstermeleri anlaşılabilir bir durumdur.

şitli dernekler etrafında örgütlenmişlerdir. Bunların en önde gelenleri MÜSİAD, İŞHAD ve ASKON'dur.[26]

Özneleşen sermaye ve devletin neoliberal yeniden tanımlanması

80'li yıllarda kendi ayakları üstünde durabilme rüştüne erişen sermayedarların, gene bu evrede devletçi rasyonaliteyi sorguladıkları ve neoliberal ideolojinin aynasında devleti yeniden tanımlayıp, buna göre onu yeniden yapılandırma çabasına giriştiklerine yukarıda değinmiştik. Bu girişimlerde büyük ölçüde araçsal kaygılarla şekillenen iki faktör ön plana çıkmaktadır: ilki, devletin sermaye için ifade ettiği anlamın değişmesidir; sermaye grupları için devlet artık sadece rant ve himaye kapısı değil, öngörülemezlik ve istikrarsızlık gibi karşılaşılan zorlukların da ana kaynağıdır. Ekonomik terimlerle yani kâr-zarar muhasebesi çerçevesinde değerlendirildiğinde denebilir ki, ortaya çıkan yeni tabloda zarar hanesi, kâr hanesinden daha kabarıktır. Belki daha da önemli olan diğer faktör ise, çarkları ekonomik determinizm ve dolayısıyla sermayenin lehine döndüren neoliberal yeniden yapılanma süreçlerinin ülkede kesintiye uğramadan ve hatta artan ivmeyle devamını sağlamak düşüncesidir (Buğra, 2003a: 206-211; Öniş ve Türem, 2002). Neoliberalizmin *kendinde* değil, *kendisi için* bir ideoloji olduğunu düşünecek olursak, kendisini devletçi müdahaleciliğe karşı tanımladığını söyleyebiliriz. Gerçekten de, tıpkı klasik liberalizm gibi neoliberal söylem ve ideoloji de devletin koordinatlarının doğru tespitine referansla tanımlanmaktadır. Bu çerçevede düşünüldüğünde TÜSİAD'ın devleti sınırlandırmaya yönelik girişimlerinin ardındaki nedenler daha iyi anlaşılabilir ve anlamlandırılabilir. Marston ve Mitchell'in ortak çalışmalarında (2004: 94) altını çizdikleri gibi, klasik liberalizmin tayin ettiği koordinatlar anayasal devlete işaret ederken; neoliberalizminkiler 'deregülasyon', yani 'siyasetsizleştirme'[27] ideolojisine dayanmaktadır.

Sermayenin devlete yönelik bu tutumsal değişimi, bekleneceği gibi devlet-sermaye arasındaki ilişkinin doğasını ciddi ölçüde etkilerken, yukarıda sözünü ettiğimiz devlet-sermaye arasındaki o himaye-sadakat eksenli kadim *örtük anlaşma* yerini inişli çıkışlı gerilimlere bırakmıştır. TÜSİAD başta olmak üzere sermayedar gruplar için, devletten kaynaklanan risk unsurlarının aşılması çok önemlidir. Devletin "devletlik kapasitesini" sorgulamak, hatta bu konuda ona radikal eleştiriler yapmak TÜSİAD'ın 1980 sonrası dönemde faaliyetlerinin ana

26 Bu dernekleri ortaya çıkaran süreçlere ve onların nasıl örgütlenip neleri talep ettiklerine ilişkin bkz. (Buğra, 1999).

27 Türkiye özelinde düşünüldüğünde, sözü edilen bu dönemde siyaset popülizmle aynı anlama gelmekte ve bu nedenle toplumsal kaynakların irrasyonel kullanımından sorumlu tutulmaktadır. Neoliberalizmin demokratikleşmenin üçüncü dalgasıyla eşanlı bir biçimde seyrettiği ve demokratikleşmenin neoliberalizmin önemli bir ayağını teşkil ettiği bir ortamda siyasetsizleştirmenin küresel bir norm şeklinde sunulması tam bir paradokstur.

omurgasını oluşturur. "Devletlik derecesi", devletin toplumdan ve çıkar gruplarından özerkliğinin bir fonksiyonuyken; "devletlik kapasitesi", yönetimin etkinlik, rasyonellik ve kalitesine göre ölçülmektedir. Yaygın görüş, Türkiye'de devletin "devletlik derecesiyle" "devlet kapasitesi" arasında ters orantıyla kurulan bir ilişkinin bulunduğudur (Buğra, 2003a: 37-38; Öniş, 2004: 113-134; Keyman ve Heper, 1999: 266-273). Birincisinin yüksekliği ölçüsünde ikincisi düşüktür. TÜSİAD 1980 sonrasında, özellikle ilk on yılda yayınladığı raporlarda Kamu İktisadi Teşebbüslerinin sunduğu mal ve hizmetlerin kalitesizliğine, kamusal hizmetlerin maliyetindeki yüksekliğe, devlet harcamalarındaki disiplinsizliğe, bürokratik idari yapının hantallığına ilişkin radikal eleştiriler yöneltmiş, "devlet baba" anlayışında somutlaşan popülist siyasaların terkini savunmuştur. TÜSİAD, raporlarında "yönetişim kalitesini" artırmak için yapılması gerekenleri de sıralamıştır.

TÜSİAD'ın "devletlik kapasitesi"nin düşüklüğü sorununun aşılmasına yönelik çözüm önerisi, özü itibariyle optimal devlet[28] kavramsallaştırması etrafında sunulmuştur. Optimal devlet, neoliberalizmin yukarıda sözünü ettiğimiz dört evrensel ve dokunulmaz yasası çerçevesinde şekillenen, liberal politik teorinin bütün ağırlıklarından kurtulmuş gece bekçisi devletten başkası değildir. Bir farkla: klasik liberal politik teori, devlete karşı toplumu ve bireyi koruyacak mekanizmaları geliştirme kaygısını taşırken, neoliberalizmin normatif nitelikli devlet tasarımı, ekonomiyi "topluma ve devlete karşı özerkleştirmeyi" hedeflemektedir (Marston ve Mitchell, 2004: 94). TÜSİAD'ın optimal devlet idealinin, neoliberalizm ideolojisinin yeniden yapılandırıcı ve mekânsal coğrafyası küreselleşmiş olan piyasaların bütünleşmesi anlamında, "sistem" entegrasyonunu öngören homojenleştirici süreçleriyle örtüştüğü daha da belirginleşmektedir. Bu çerçevede belirginleşen bir diğer önemli noktaysa, TÜSİAD çatısı altında toplanan sermayedar grubun sadece devletin organik uzantısı olmaktan uzaklaşmasıyla kalmayıp, aynı zamanda ulusal-sonrası kimlik edinme sürecine de girdiğidir. Yabancı sermayeyle ortaklaşa yapılan girişimler yalın bir ortaklığın ötesinde, çıkar birliği temelinde şekillenen bir tür melezleşmeyi de ister istemez içermektedir. Böylesi bir ortamda, deyiş yerindeyse ulus ya da halk anonimleşerek salt müşteriye, yurt ise üretim girdilerine kaynaklık eden tedarikçiye dönüşmektedir.

90'lı yıllara gelindiğinde TÜSİAD, eleştirilerinin odağına devletin devletlik derecesini de yerleşmiştir (Öniş, 2005:180). Bunda, "devlet kapasitesinin" zayıflığının yapısal nedenlerle, yani devletlik derecesinin yüksekliğiyle ilgili boyutunun keşfedilmesi kadar, dönemin hâkim söylemlerinin ve uluslararası konjonktürün cesaretlendirici payı da vardır. Fukuyama'nın tarihi sonlandıran ve liberal demokrasinin zaferini 'erkenden' kutlayan *Tarihin Sonu* (1992) adlı çalışmasında simgeleşen temsilî liberal demokrasi idealinin Soğuk Savaş sonra-

28 Optimal devlete ilişkin bkz. (TÜSİAD, 1995).

sı dönemin ana temasını oluşturması, Türkiye'de de demokratikleşme talepleri için daha elverişli bir ortam yaratmıştır. Gerçekten de Türkiye'nin yanı başındaki coğrafyalara, örneğin Balkanlar'a ve Doğu Avrupa'nın tümüne yayılan demokrasi *ideali* ve Huntington'ın ifadesiyle üçüncü demokratikleşme dalgasının (1991) yarattığı 'momentum', sivil toplumcu dinamizmle ivme kazanarak, demokrasi söylemini hegemonik hale getirmiştir (Grugel, 1999 ve O'Loughlin, 2004: 23). Bu konjonktürel an, TÜSİAD'a devleti neoliberal yeniden yapılandırma bünyesindeki siyasal reformları gündeme getirmek için elverişli bir zemin oluşturmuştur.[29] Tartışma platformları yaratmak, raporlar hazırlatmak, öneriler geliştirmek ve bunları demokratikleşme, hesap veren devlet, 'şeffaf yönetişim' terimleri altında toplayıp kamuoyuna sunmak bu faaliyetlerden birkaçıdır (Öniş ve Alper, 2003: 21). Bu noktada vurgulamalıyız ki derneğin demokratikleşme talebi, kendisinin keşfettiği dolayısıyla salt tercihe dayalı bir konu değildir. Hem neoliberalliğin getirdiği fırsatların devamlılığı siyasal alanda demokratikleşme yönünde yapılan reformlara bağlıdır hem de demokratikleşme küresel aktörlerin yapacağı yardımların önkoşulu haline gelmiştir. Üstelik Soğuk Savaş'ın bitiminin ardından etkinliğini yitiren solcu hareketler, demokrasinin sermaye açısından evcilleştirilmesi ve kırılgan ekonomilerin ilacı şeklinde algılanmıştır. Bir başka yönüyle demokrasi, küreselleşme sürecindeki kazanımların güvence altına alınması anlamına gelmektedir.

TÜSİAD'ın bu taleplerine ulaşma konusunda başarılı olduğunu söylemek mümkün. Her şeyden önce derneğin söz konusu talepleri Türk kamuoyunda gündemi önemli ölçüde belirlemiştir. Dernek, yazılı ve görsel medyada imtiyazlı bir yere sahip olarak kendinden söz ettirmenin yanısıra, bizzat kendisi de raporlar, kitapçıklar ve *Görüş* adlı bir dergi yayınlamıştır. Böylece toplumsal, siyasal gündemi sadece yakından takip etmekle kalmayarak, bir ölçüde çıkarları doğrultusunda yönlendirebilmiştir. Dolayısıyla, derneğin gücü sadece politik aktörlere sesini duyurmakla sınırlı değildir. Çıkarları konusunda politik aktörler üzerinde ciddi baskılar kurmak, bu çerçevede politik süreçlere kimi zaman doğrudan, kimi zaman aracılarla, kimi zaman da basın yoluyla ve örtük lobi faaliyeti şeklinde katılmak, derneğin rutin davranış kodları arasındadır.

Bütün bu eylem planlarının hükümetler üzerindeki etkisi büyük olmuştur. Bunun en açık göstergesi, derneğin özellikle hükümetlere yönelik yaptığı eleştirilerin hükümet nezdinde hemen karşılık bulması ve savunma ya da karşı eleştiri stratejisinin kullanılmasıdır. Hatta bazen bu karşı eleştiriler "herkes kendi işine bakmalı gibi", örtük bir biçimde sınırları hatırlatan, ekonomik alanın siyaset alanını kolonileştirmesine karşı durmaya çalışan bir espri içinde de cevabını bulmaktadır.

29 Bu durumda 1980 sonrası başlatılan sürecin liderliği bir siyasal partiden (ANAP) bir çıkar grubuna (TÜSİAD) geçmiş, siyasal partilerin kimi zaman çekindikleri bu dönüşüm sermaye kesiminin açık hedeflerinden biri haline gelmiştir.

Sermayedarlarla hükümet arasındaki kimi zaman gerilimli diyaloglar, söz konusu derneğin aslında politik aktörlerce ne kadar önemsendiğinin göstergeleridir. Bugün kabinede Dışişleri Bakanlığı koltuğunda oturan Abdullah Gül'ün başbakanlığı döneminde (2003), dönemin TÜSİAD başkanı Tuncay Özilhan'ın TÜSİAD Yıllık Olağan Genel Kurulu'nda yaptığı bir konuşmanın hemen sonrasında onu arayarak hükümete yönelik eleştirilerine, deyim yerindeyse "kırmızı hat" diplomasisini andırır biçimde doğrudan cevap vermesi, hükümetlerin TÜSİAD'ın eleştirilerine ne denli önem verdiğinin açık bir göstergesidir. Diğer bir ilginç örnekse, Başbakan Tayyip Erdoğan'ın TÜSİAD Başkanı Ömer Sabancı ve Koç Holding Başkanı Mustafa Koç'la birlikte kameraların karşısına geçerek demeç vermesidir. Bu olaylar TÜSİAD'ın eriştiği gücün boyutları kadar, Türkiye'deki en güçlü çıkar grubu olduğunun da önemli kanıtlarıdır.

Her ne kadar TÜSİAD siyasal aktörleri etkileyebilme konusunda önemli bir noktaya gelmiş olsa da, bürokrasinin askerî kanadı söz konusu olduğunda derneğin çok daha ürkek davrandığını söyleyebiliriz. TÜSİAD'ın 1997 yılında yayınladığı *Demokratikleşme Paketi*, devlet –özellikle askerî bürokrasi– ve sermaye arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. TÜSİAD bu raporunda sivil ve siyasal hakların geliştirilmesine yönelik yasal düzenlemelerin yapılmasını, düşünce özgürlüğü önündeki engellerin kaldırılmasını ve Kürtçe yayının serbestleştirilmesi gibi radikal kimlik taleplerine olumlu cevap verilmesini, bu amaçla anayasal reformlar yapılmasını savunuyordu. Ancak, derneğin özellikle son talebi, askerî bürokratik zümrenin büyük tepkisiyle karşılaşmış, bu durumda TÜSİAD söz konusu radikal kimlik talebinin sorumluluğunu paketi hazırlayan akademisyenlere yükleyerek, geri adım atmıştır. Bu türden gerilimler, TÜSİAD'ı yeni ve risksiz stratejileri aramaya, daha etkili mekanizmaları kullanmaya itmiştir. Bu noktada IMF ve AB çapası, gerilim dalgaları arasında istikrarı sağlayan en güvenilir araç, zor anlarda sığınılacak bir liman işlevi görmüştür. Dernek 90'lı yılların ikinci yarısından itibaren bu iki dışsal çapaya daha fazla başvurma ve taleplerini onlar üzerinden gerçekleştirme stratejisi gütmüştür. AB ve IMF'nin de devletin neoliberal yeniden yapılandırmasını teşvik ettikleri düşünülecek olursa, bu stratejinin araçsal rasyonellik açısından tutarlılığı ortaya çıkmaktadır. Özellikle, Türkiye'nin AB'ye üyelik perspektifi belirlendikten ve bu perspektife uygun yol haritası AB tarafından çıkarıldıktan sonra, TÜSİAD kendi çıkarlarını AB uyum paketleri üzerinden dillendirmeye başlamış, hükümetlerin bu programlara uygun reformları gevşeklik göstermeden yapmaları konusunda, deyim yerindeyse, gözcü rolünü üstlenmiştir. Derneğin AB çapası stratejisinin etkinliğinden söz etmeye gerek dahi yok. Bu etkinliğin en açık göstergelerinden biri Kürtçe yayın konusu ve düşünce özgürlüğü önündeki engellerin AB uyum programı başlığı altında TBMM'de görüşülerek kaldırılmasıdır. Aynı durum, siyasetsizleştirme, yerinden yönetimlerin güçlendirilmesi ve özelleştirme konusunda da yaşanmış ve TÜSİAD, AB

ve IMF çapalarını kullandıktan sonra taleplerini daha kolay ve risksiz bir şekilde gerçekleştirme fırsatını yakalamıştır.

Bu noktada, TÜSİAD'ın, demokrasi söylemi ve demokratikleşme talebiyle tam da neyi amaçladığı üzerinde biraz daha durmak gerekiyor. Devletin devletlik derecesi sorgulanırken acaba halk egemenliği mi isteniyor? Başka bir deyişle, derneğin demokrasiden anladığı, Rousseaucu anlamda halk egemenliği, ulusal siyasaların belirlenişinde politik topluma danışılması ilkesi midir? Yoksa gene bu da araçsal yaklaşımla kâr-zarar hesaplamalarının sonucunda ortaya çıkmış, neoliberalizmin siyasetsizleştirme politikasının yeni bir stratejisi mi? Devletin deregülasyon süreçleriyle küçültülmesini savunan bu derneğin halk egemenliğinde cisimlenen politik demokrasi düşüncesine sahip olduğunu söylemek pek mümkün görünmüyor. T. H. Marshall'ın (1950) vatandaşlığın gelişimine ilişkin analizlerinde sivil, siyasal ve sosyal haklar kategorisi ayrımından hareketle diyebiliriz ki, TÜSİAD vatandaşlığın sivil ve siyasal haklarını savunurken sosyal haklarına örtük bir biçimde de olsa karşı çıkmaktadır. Oysa halk egemenliğinin biçimsellikten kurtulup özsel olarak gerçekleşebilmesi, bu iki hakkın kullanım kapasitesini bireylere veren sosyal hakların geliştirilerek tanınmasına bağlıdır. Sosyal hakları düzenlemeyen, toplumsal kaynakları yeniden dağıtamayan siyasetin, halk egemenliğini ifade eden demokrasiyi olanaklı kılması söz konusu değildir. Zaten böylesi bir demokratikleşme stratejisiyle devletten alınan egemenlik halka değil, bunun yerine piyasaya devredilmekte; toplumsal kaynakları, piyasa mekanizmasının gayri şahsi mekanizmaları bölüştürmektedir. Bu durumda, devletin devletlik derecesinin aşkınlığından piyasanın aşkınlığına doğru bir geçiş süreci yaşanmaktadır. Ekonomiden kaynaklanan eşitsizlikleri yeniden bölüştürücü siyasalarla kabul edilebilir bir düzeye indiremeyen bir siyasetin piyasayı evcilleştirip popüler egemenlik ilkesine ev sahipliği yapabilmesi pek olanaklı olmadığı gibi, böylesi bir ortamda siyasetin kendisinin de yaşayabilmesi zordur. Demokrasinin küresel ölçekte kabul gördüğü bir ortamda, hem halk egemenliğinin hem de siyasetin varoluşsal bir krizin eşiğine gelmesi oldukça paradoksal bir gelişmedir (Marston ve Mitchell, 1999: 99-101). Böylesi bir demokrasi piyasayı ve müşteriyi korur, ama ekonomik çarkların dışladığı kesimleri de içermesi gereken toplumsal bütünlüğü koruyamaz.

1980 sonrası dikkat çeken diğer bir sermaye grubu ise MÜSİAD çatısı altında toplanmıştır. 1991'de kurulan bu derneğin temsil ettiği sermayedarların çalışmamız bağlamında üç önemli özelliğinden söz edebiliriz: İlki, yukarıda da değindiğimiz gibi, büyük sermaye çevrelerinin aksine bu sermaye grubunun, devletin koruyucu şemsiyesinin dışında gelişmesi; ikincisi, TÜSİAD'ın aksine bu derneğin başta Kayseri, Denizli ve Konya olmak üzere Anadolu coğrafyasının hemen her yanına yayılmış olmasıdır. Belki daha da önemli olan son özellik ise, derneğin çatısı altında toplanan sermayedarların 90'lı yılların ikinci yarısında Türkiye'de patlak veren laik/anti-laik gerilimin bir parçasına dönmesi-

dir. MÜSİAD reformist, hegemonyacı stratejiyle devleti İslâmcı anlayışa uygun bir biçimde yeniden yapılandırmak isteyen Refah Partisi'ne –ki bu parti Anayasa Mahkemesi'nce kapatılmıştır– yakın olmakla, hatta ona sermaye tabanı oluşturmakla örtük biçimde suçlanmaktaydı. Kimi yerde Anadolu kaplanları olarak olumlu nitelikler atfedilen bu sermaye grubu, özellikle, devletçi elitlerin 28 Şubat 1997 sonrasında laik düzeni korumak refleksiyle devreye girmesiyle, ötekileştirilerek "yeşil sermaye" olarak nitelendirilmişlerdir. Anadolu kaplanları terimi bu sermaye grubu için ne kadar pozitif çağrışımlarla yüklüyse, "Yeşil Sermaye" adlandırması da o denli negatif imalar içermektedir. Bu yüzden devletçi seçkinlerin dikkatlerini üzerlerine çeken derneğin, kısa sürede, üye sayısı 4000'den 2700'e kadar düşmüştür.

28 Şubat sürecinin MÜSİAD için öğreticiliği epey fazladır. Derneğin temsil ettiği sermaye grubu, bu süreçte yaşananlardan hareketle özeleştiride bulunarak söylem ve stratejisini yeniden tanımlamaya başlamıştır. Bu çerçevede ortaya çıkan en dikkat çekici değişiklik, derneğin AB'ye karşı tutumunda kendini gösterir. Bu süreçten önce AB'ye karşı mesafeli bir söylem geliştiren dernek, tüm bu olup bitenlerin ardından tutumunu radikal bir biçimde değiştirerek AB'yi destekler bir tutum sergilemeye başlamıştır. Bunun pratikteki anlamı, MÜSİAD'ın da tıpkı TÜSİAD gibi AB şemsiyesi altına girmeyi kabullenmesi ve onun da AB perspektifi üzerinden taleplerini gerçekleştirme stratejisini benimsemesidir. MÜSİAD'ın bugünün iktidar partisine yakınlığı ve kurucu kadrosuyla ortak kültürel, sosyal kökene sahip olduğu, deyim yerindeyse onlarla ortak bir kaderi paylaştığı da bilinmektedir. AKP'nin AB'ye tam üyelik müzakerelerinin başlaması için gerekli yasal düzenlemeleri yapma konusundaki gayreti, Batılı gözlemciler tarafından bile takdirle karşılanmıştır. Bir siyasal parti olarak AKP neoliberal yeniden yapılanma programının lideri konumuna gelmiştir. Elbette ki TÜSİAD ve diğer sermaye grupları da bu süreci desteklemeye devam etmişlerdir. Ancak, AKP'nin üst düzey yöneticilerinin "önemli olanın AB'ye tam üyelikten ziyade, bu üyelik için gerekli reformları yapmak" mealindeki düşüncelerini defalarca deklare ettiklerini buraya not etmeliyiz. Çünkü bu, AB'nin MÜSİAD ve AKP için dışsal çapa fonksiyonuna işaret etmektedir.

Sonuç yerine

Yukarıdaki çözümlemelerden, Türkiye'de çıkar grubu merkezli değişim taleplerinin başarı şanslarının büyük ölçüde bu çıkar gruplarının küresel aktörlerin destekğini arkalarına alabilmelerine bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Neoliberal küreselleşmenin dönüştürücü etkisinin ulusal, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel süreçleri uluslararasılaştırması, böylesi bir olanağı zaten kendiliğinden hazırlamaktadır. Hal böyle olunca bu durum, özellikle demokratikleşme analizlerinde Lipset ve Rustow'un (1970; aktaran O'Loghlin, 2004; 25-26) öncü-

lük ettiği sosyal gereklilikler okulunun demokratikleşmeye ilişkin analiz kapasitesinin gittikçe zayıfladığına işaret etmektedir. Bu okul, demokratikleşmeyi ülkelerin yapısal özelliklerine referansla açıklamaktaydı. Ne var ki, yazı boyunca sürdürdüğümüz perspektifin de işaret ettiği gibi, küresellikle nitelenen bir dünyada artık bu süreçlerin sadece ulus içinde şekillendiklerini söylemek olanaksız görünüyor. Diğer yandan, ulusalın dışındaki aktörlerin demokratikleşme sürecini 'olağandışı' denebilecek bir şekilde hızlandırması, bu yeni 'demokrasilerin' kimi hastalıklarının habercisi sayılabilir. Nitekim, IMF, DB ve AB gibi uluslararası kurumlarca motive edilen ve toplumsal kabulün, yerleşikleşmenin ertelendiği, sadece yasal düzenlemelerle sınırlı kalan bir 'demokratikleşme' süreci, en başta *demos*'tan kopuk olmakla malûldür.

Vatandaşlığa ilişkin teleolojik bir gelişim teorisini inşa eden T. H. Marshall (1950), sosyal hakları tanıyabilen ulus devleti, bu sosyal gerekirliğin en olgun formu olarak tanıtmaktaydı. Buna göre sosyal haklar, bir kurum olarak vatandaşlığın en gelişkin formudur. Çünkü, bu haklar tanındığında, vatandaşlığın sivil ve siyasal hakları salt biçimsel hak kategorisi içine sıkışıp kalmaktan kurtularak, özsel hak niteliğinde somutlaşmaktadırlar. Vatandaşın olmadığı bir *demos* olsa olsa biçimsel, minimalist bir demokrasiye olanak tanır.

Türkiye örneği çerçevesinde betimlediğimiz gibi, uluslararası aktör ve süreçlerin ulusal demokratikleşme süreçleri üzerindeki etkisi gittikçe artmaktadır. Ne var ki, sürece mutlak surette etkin şekilde katılması gereken aktörlerin hesaba katılmaması, yani demos'un temsil edildiği politik alanın zayıflaması ve sosyal haklardan yoksun bir vatandaş tasarımı, bu demokrasilerin başarısızlıklarının temel sebeplerinden biridir. Sosyal gereklilikler okulunun çözümlemelerinin tam da bu noktada geçerliliklerini koruduklarını görüyoruz. Böylesi çözümlemeler ulus devlet sınırları içinde siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlar arasında kurulan bir *erdem çevrimi* (virtuous circle) varsayımına dayanmaktaydı. Ayrıca erdem çevriminin kendini yeniden üretebilmesi toplumda çeşitli sınıflar, gruplar ya da alanlar arasındaki gerilimin dindirilmesini ve toplumsal bütünlüğün sürdürülebilirliğini simgelemekteydi. Öte yandan, *erdem çevriminin* bu sürdürülebilirlilik özelliği, söz konusu dört alanın birbirlerine baskın gelmeden birbirlerini denetleyebilmelerinin bir fonksiyonu şeklinde formülleştirilmektedir. Dolayısıyla, bunların herhangi birinin diğerlerinden ya da birbirlerinden kopmaları durumunda, sözgelimi ekonominin siyasetten kopması vatandaşlığın varoluşsal zemininin tahribi anlamına gelir. Çünkü, özerk ekonominin eşitsizliğe kaynaklık ettiği, John Rawls'un (1971) liberalizmi revizyoncu yaklaşımla yeniden formülleştirmesinde de ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle ekonomi politikayla, politika ise demokrasi aracılığıyla evcilleştirilmekte ve olası eşitsizlikler kabul edilebilir sınırlar içinde tutulmaktaydı.

Ulus-devlet merkezli liberal teorinin refah devleti düşüncesi, tam da bu formülün tecessümünü ifade eder. Ancak, neoliberal küreselleşme süreçleri sade-

ce bu dörtlüyü birbirinden koparmakla kalmayıp ekonomik alanın diğerleri üzerine tahakküm kurmasının yolunu da açmaktadır. 1980 sonrasında Türkiye'de yaşananlar böylesi bir dönüşüm manzarasını anlatmaktadır. Neoliberal dönüşüm süreçleri Türkiye'de de ekonomiyi siyaset, toplum ve kültüre karşı özerkleştirmektedir. Bu yapılırken neoliberalizmin yüksek iyileri olarak bilinen serbest piyasa ve bireysel özerklikler merkeze konulmakta, deyim yerindeyse refah devleti deneyimi yaşanmadan ulusalcılık sonrası bir evreye doğru gidilmektedir. Böylesi bir dönüşüm, devletin ulusalcı amaçlarla büyütüp beslediği sermaye gruplarının da çıkarına gerçekleşmekte ve bu gruplar neoliberal dönüşümün devamında hızlandırıcı bir etkide bulunmaktadırlar. Bütün bunlar yaşanırken sadece siyasal aktörler ya da örgütler değil, siyasetin bizatihi kendisi de önemli ölçüde önemsizleşmekte ve etkinliğini yitirmektedir. Böylelikle, toplumsal bütünlüğün garantörü olan vatandaşlık kurumu gelişeceğine zayıflamaktadır. Sermaye gruplarının ekonomik alanı politikaya ve devletin müdahalelerine karşı özerkleştirmek kaygısı, sosyal hakları geliştirme ve böylelikle toplumsal birliği koruma kaygılarıyla dengelenmediği sürece sosyal olanın zayıflaması da kaçınılmazdır. Bu ortamda demokratikleşmeden söz etmek halk egemenliğinden söz etmek demek değildir. Çünkü bu, egemen devletten egemen topluma geçişi değil, eşitsizliklerin kaynağı olan piyasanın özerkleşmesi anlamına gelir. Bütün bu oluşumlar yapısal teorilerin öngördüğünün aksine, global ve ulusal örgütlerin marifetiyle gerçekleşmektedir. Ancak, çıkar grupları aracılığıyla gelişen demokrasi liberal bir demokrasi olmaktan uzaktır. Bu demokrasi il-liberal bir demokrasidir. Liberal demokrasi idealinin başarısının çok kuşkulu olduğu bir ortamda demokratik liberalizm, ki bu orta yolcu yaklaşımla uyumludur, daha tutarlı bir tez olarak görünmektedir. Ancak, Türkiye'de böyle bir oluşumun işaretleri henüz görünmemektedir.

KAYNAKÇA

Acuna C. H. (1995) "Business Interests, Dictatorhip, and Democracy in Argentina", E. Bartell ve L. Payne (der.) *Business and Democracy in Latin America* içinde, University of Pittsburg Press, Londra.

Arat, Y. (1991) "Politics and Big Business: Janus-Faced Link to The State", M. Heper (der.) *Strong State and Economic Interest Groups: The Post-1980 Turkish Experience* içinde, De Gruyter, Berlin, New York.

Bartell, E. (1995) "Perceptions by Business Leaders and the Transition to Democracy in Chile", E. Bartell ve L. A. Payne (der.) *Business and Democracy in Latin America* içinde, University of Pittsburgh Press, Londra.

Bartell, E. ve L. A. Payne (1995) *Business and Democracy in Latin America*, University of Pittsburgh Pres, Londra.

Boratav, K. (2004) *Türkiye İktisat Tarihi*, İmge Kitabevi, 8. Baskı, İstanbul.

Brodie, J. (2000) "Imagining Democratic Urban Citizenship", Engin Işın (der.) *Democracy, Citizenship and Global City* içinde, Routledge, Londra.

Buğra, A. ve B. Üskiden (1997) "Introduction: State, Market and Organizational Form", A. Buğra ve B. Üskiden (der.) *State, Market, and Organizational Form* içinde, De Gruyter, New York.

Buğra, A. (1999) *Islam in Economic Organizations*, TESEV Yayınları, İstanbul.

— (2003a) *Devlet ve İşadamları*, çev. Fikret Adaman, İletişim, 3.baskı, İstanbul.

— (2003b) *Devlet-Piyasa Karşıtlığının Ötesinde: İhtiyaçlar ve Tüketim Üzerine Yazılar*, çev. B S. Şener, İletişim, 2. baskı, İstanbul.

Dyson K. H. F. (1980) "The State Tradition in Western Europe", *A Study of an Idea and Institution*, Martin Robertson, Oxford.

Durand, F. (1995) "From Fragile Crystal to Solid Rock: The Formation and Consolidation of a Business Peak Association in Peru", E. Bartell ve L. A. Payne (der.) *Business and Democracy in Latin America* içinde, University of Pittsburgh Pres, Londra.

Freres, C. L. (1999) "European Actors in Global Change: The Role of European Civil Societies in Democratization", J. Grugel (der.) *Democracy Without Borders* içinde, Routledge, Londra, New York.

Fukuyama, F. (1992) *The End of History and The Last Man*, Free Press, New York.

Grugel L. J. (1999) *Democracy without Borders: Transnationalization and Conditionality in New Democracies*, Routledge, New York.

Heper, M. ve E. F. Keyman (1998) "Double Faced State: Political Patronage and The Consolidation Of Democracy In Turkey", *Middle Eastern Studies*, 324(4).

Heper, M. (1991) "Interest-Group Politics in Post-1980 Turkey: Lingering Monism", M. Heper (der.) *Strong State and Economic Interest Groups: The Post-1980 Turkish Experience* içinde, De Gruyter, Berlin, New York.

Heredie, B. (1995) "Mexican Business and State: The Political Economy of a Muddled Transition", E. Bartell ve L.A. Payne (der.) *Business and Democracy in Latin America* içinde, University of Pittsburgh Pres, Londra.

Hungtington, S. P. (1991) *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Norman.

Insel, A. (1995) *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yayınları, 2. baskı, İstanbul.

Kadıoğlu, A. (1999) *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis, İstanbul.

— (2005) "Can We Envision Turkish Citizenship As Non-membership", E. F. Keyman ve A. İçduygu (der.) *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences* içinde, Routledge, Londra ve New York.

Kalaycıoğlu, E. (1991) "Commercial Groups: Love-Hate Relationship with the State", M. Heper (der.) *Strong State and Economic Interest Groups: The Post-1980 Turkish Experience* içinde, De Gruyter, Berlin, New York.

Keyder, Ç. (2004) *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim, 10. baskı, İstanbul.

Keyman, F. ve Z. Öniş (2003) "Turkey At The Polls: a New Path Emerges", *Journal of Democracy*, 14(2): 95-107.

Macionis, J. J. (1989) *Sociology*, Prentice Hall, New Jersey.

Marshall, T.H. (1950) *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press, Cambridge.

Marston, A. S. ve M. Katherina (2004) "Citizens and The State: Citizenship Formations in Space and Time", Clive Barnett and Murray Low (der.) *Geography and Democracy* içinde, Sage Publications, Londra.

Nişancı, E. (2000) *Neo-Patrimonyalizm ve Türkiye Örneği*, yayınlanmamış doktora tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

O'Loughlin, J. (1999) "Global Democratization: Measuring and Explaining the Diffusion of Democracy", Clive Barnett and Murray Low (der.) *Geography and Democracy* içinde, Sage Publications, Londra.

Öngen, T. (2004) "Yeni Liberal Dönüşüm Projesi ve Türkiye Deneyimi", A. H. Köse, F. Şenses, E. Yeldan (der.) *Küresel Düzen, Birikim ve Sınıflar* içinde, İletişim, 3. baskı, İstanbul.

Öniş, Z. (1991) "The Logic of Developmental State", *Comparative Politics*, 24(1): 109-126.

— (1999) "Turkey, Europe and Paradoxes of Identity: Perspectives on the International Context of Democratization", *Mediterranean Quarterly*, 10(3): 107-136.

— (2001) "Political Islam at The Crossroads: From Hegemony to Co-existence", *Contemporary Politics*, 7(4): 281-298.

— (2002) "Entrepreneurs, Democracy and Citizenship in Turkey", revised draft (July 2001), http://home.ku.edu.tr/Ezonis/ent cit.pdf.

— (2004) "Turgut Özal and his Economic Legacy: Turkish Neoliberalism in Critical Perspective", *Middle Eastern Studies*, 40(4): 113-134.

— (2005) "Entrepreneurs, Democracy and Citizenship in Turkey", E. F. Keyman ve A. İçduygu (der.) *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences* içinde, Routledge, Londra ve New York.

Öniş, Z. ve C.E. Alper (2003) "Financial Globalization, The Democratic Deficit, and Recurrent Crises in Emerging Markets", *Emerging Markets Finance and Trade*, 39(3): 5-26.

Payne, L. A. ve E. Bartell (1995) "Bringing Business Back In Business: State Relations and Democratic Stability in Latin America", E. Bartell ve L. A. Payne (der.) *Business and Democracy in Latin America* içinde, University of Pittsburgh Press, Londra.

Turner, B. S. (1991) *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara.

TÜSİAD (1995) *Optimal State: Towards a New State Model for 21st Century*, İstanbul.

Uhlin, A. (2002) "Globalization, Democratization and Civil Society in Southeast Asia: Observation from Malaysia and Thailand", C. Kinnvall ve K. Jönsson (der.) *Globalization and Democratization in Asia: The Construction of Identity* içinde, Routledge, Londra ve New York.

Türkiye'de varlığı tutma biçimleri: Finansal sistemin oluşmasına alternatif bir yaklaşım*

*Benan Eres***

1960'ların sonunda, İkinci Dünya Savaşı sonrası kurulan ve uluslararası ticari ve mali ödemeleri düzenleyen Bretton Woods sistemi işlevini yitirmiştir. Bu sistemin kurulmasının temel nedeni ulusal ekonomilerin, uluslararası ödemelerin yıkıcı olabilen değişkenliği ve baskısından korunması ve ekonomik büyümenin paranın değerindeki salınımlardan bağımsız bir istikrara kavuşmasıydı. 1972 yılında Birleşik Devletler'in altın karşılığından vazgeçerek, Dolar'ın değerini salınıma bırakmasıyla sistem resmen tasviye edilmiş oldu. Bu sistemin ulusal ekonomilerdeki karşılığı, faiz hadlerinin üst sınırının belirlendiği görece kapalı bankacılık sistemleri ve sabit kur rejimleriydi. Reel faiz oranlarının negatif olduğu bu düzenlemede borçlanan kesimler kazançlı olurken, varlıklarını başkalarının kullanımına sunan rantiye kesimi sürekli zarar etmekteydi. Tüketici kredisinin hemen hiç bulunmadığı bu finansal sistemlerde, atıl varlık girişimci yatırımcılara aktarılırken bu kesime ayrıca fazladan gelir transferi sağlayarak ekonomik büyümenin iteklenmesi önemli bir amaçtı. Ayrıca, düzenlenmiş finansal sistem sayesinde, Keynesgil iktisatın vurguladığı kapitalizmin içsel istikrarsızlığı denetim atına alınmış olunuyordu. Para piyasasının, fiyat mekanizması yoluyla optimum dengeye gelemediğini ileri süren Keynesci iktisat kuramı, düzenlemeler ve müdahaleler yoluyla bu istikrarsızlık kaynağını baskılamayı önermektedir.

Bretton Woods'un tasviyesiyle birlikte ulusal ekonomilerin kendi finansal sistemlerini düzenleyen bu yapıların da tasviyesi gündeme geldi. Bu geçişin kuramsal tabanını 1970'lerin başında geliştirilen ve daha sonra McKinnon-

(*) Bu yazının hazırlanması ve tekrar gözden geçirilerek düzeltilmesindeki katkıları, öneri ve önemli uyarılarından dolayı Ali Serdar, Serdal Bahçe ve Toplum ve Bilim hakemine teşekkür ederim.

(**) Ankara Üniversitesi, SBF, İktisat Bölümü.

Shaw hipotezi olarak tanınan yaklaşım oluşturmaktadır. Finansal piyasaların baskı altında tutulmasının ekonomik büyümeye olumsuz etkileri olduğunu iddia eden bu görüş, daha sonra IMF ve Dünya Bankası gibi dünya ödemeler sisteminin en önemli aktörlerinin temel varsayımı olmuş ve yapısal uyum politikalarının bir parçası olarak ağır dış-borç sorunları yaşayan az gelişmiş ülkelerin 1980 sonrası uygulamaya koyduğu finansal serbestleşmenin meşru zeminini oluşturmuştur. Bir ödeme aracı olan ulusal paraların tekrar piyasa ve fiyat mekanizmalarına terk edilmesi ve bu paraların uluslararası ödemelere de konu olması bu politikaların sonucudur. Kurama göre serbestleşen finansal piyasalar kaynakların en etkin biçimde dağılacağı bir ortam yaratmanın yanı sıra fiyat cezbediciliği yoluyla az gelişmiş ülkelerin tasarruf ve sonuç olarak da yatırım hacimlerini genişletecektir.

Analitik kuramsal boyutta McKinnon-Shaw hipotezi birçok farklı yerden eleştiriler almıştır. Bunlardan en önemlileri, Keynes'in 'Keynesci' dünyada unutulan, kapitalizmin içsel istikrarsızlığını yeniden keşfeden post-Keynesgil okul ile Kalecki ve Latin Amerika yapısalcı okulunun mirasını devralan, yeni yapısalcı okul olarak tanınan yaklaşımlardır.[1] Bu ikincisi az gelişmiş ülkelerin kendilerine özgü yapısal özelliklerini makro modellerin içine yerleştirerek ana akımın tam tersi politika sonuçlarına ulaşmaktadır. Bu modellere bakıldığında azgelişmiş ülkelerin, ana akım neo-klasik modellere sığmayan 'gariplikleri'nin hemen hemen tamamı aslında gene Latin Amerika kökenli Bağımlılık tartışmalarının çıkarımlarıyla ilgilidir. Ekonomilerin bazı sektörlerinin hangi mekanizmayla (fiyat mı, miktar mı?) dengeye ulaştığı, dış ticarete konu olan mallar için ticaret hadlerinin süreklilik kazanan dezavantajları, tarım kesiminin oluşturduğu artık emek gücü deposu, artan yatırımların tasarruf-yatırım dengesini sağlayan mekanizmaların bölüşüme etkisi ve bu mekanizmaların nasıl işlediğini belirleyen çalışan sınıfla sermaye arasındaki güç dengesi, vesaire... Az gelişmiş ülkelerin bazı 'ortak' özelliklerini birleştiren temsilî makro modellerle tanınmasına rağmen, bu yaklaşım özünde tarihsel ve coğrafi farklılıkları yadsımamaktadır. Her az gelişmiş ülkenin jeopolitik konumu, tarihsel gelişimi (mesela özellikle bir sömürge süreci yaşayıp yaşamadığı) o ülkenin kapitalist ekonomisinin gelişimini belirleyen özelliklerdir. Bu bütün ekonomi politikaları için geçerli olduğu gibi finansal sistemin yapılandırılması için de geçerlidir. McKinnon-Shaw hipotezinin içsel olarak önerdiği ve 1980'li yıllarda az gelişmiş ülkelere dayatılmaya başlanan finansal serbestleşme politikalarının, ülkeler arasında ayrım yapılmadan uygulandığı ve her seferinde olumsuz sonuçlar doğurduğu çoğu zaman dile getirilmiştir.

1 Maxwell J. Fry'ın 1995 tarihli 'Money, Interest and Banking in Economic Development' başlıklı çalışması konu hakkındaki literatürün ayrıntılı bir özetini vermektedir. Bu çalışmada yeni yapısalcı yaklaşım, Lance Taylor'ın ve Sweder van Wijnbergen'in, kredi alanların enformel ve resmî şeklinde iki gruba ayrılması ve iki farklı fiyat oluşumunu içeren finansal genel denge modelleri ile temsil edilmiştir.

Bir başka yaklaşımsa bu tartışmada yeni yapısalcı ve post-Keynesgil okulların çizgisinde kalarak ancak klasik iktisatın ve özellikle Marx'ın kapitalist ekonomide paraya yaklaşımını benimsemektedir. Kapitalizmin mikroekonomik temelli çekirdek çözümlemesinden daha farklı olan bu Marxgil yaklaşım, finansal sistemlere sermaye birikimi açısından bakmaya çalışır. Sermaye birikiminin tarihsel koşullarının finansal sistemlerin evrilmesinin anahtarını oluşturduğunu savunur. Bu nedenle belirli ülkelerde finansal politikaların geliştirilmesinde ve 'finansal sistem tasarlanmasında', o ülkenin sermaye birikiminin tarihsel özelliklerinin en önemli başlangıç noktası olduğunu söyler. Aşağıda daha ayrıntılı anlatacağımız bu yaklaşım, ana akım iktisatın finansal sistem ve finansal politikalar konusunda düştüğü aymaz hataları ortaya koyduğu kadar, post-Keynesgil ya da yeni yapısalcı yaklaşımların içine sıkıştıkları modele dayalı çözümlemeden de kendini uzak tutmuştur. Analitik yaklaşımı makro modellemelerden daha az stilize biçimde tarihselleştirebildiği için farklı ülke örnekleri için çok daha başarılı çıkarsamalar yapmayı başarabilir. Bu yaklaşım ülke ve bölgelere özel yapıları derinlemesine inceleme şansına sahip olduğundan, tüm eksiklik ve hatalarına rağmen uygulanan ana akım iktisat politikalarının ayrı ayrı yetersizliklerini ve hatalarını ortaya sermeyi kolaylaştıracaktır.

Türkiye'de de 1980 sonrası uygulamaya konulan yapısal uyum programının önemli bir parçasını finansal serbestleşme oluşturmaktaydı. Ancak 1989 yılında Türk Lirası'nın tam çevrilebilirlik kazanmasıyla ve yabancı sermayenin ülkeye girmesini kısıtlayan tüm engellerin kaldırılmasıyla programın bu ayağı tamamlanmış oldu.[2] Aksilikler 1982 banker kriziyle başlamış ve 2000-2001 krizine kadar süregelmiştir.

Yukarıda özetlenen alternatif yaklaşım çerçevesinde Sedat Aybar ve Costas Lapavitsas (2001) Türkiye ve Japonya örneklerini kullanarak ana akım görüşün başarısızlığını belirtmeye çalışırlar. Bu ülkelerin finansal sistemlerinin oluşumunun genel hatlarının verilmesiyle yetinen Aybar ve Lapavitsas'ın çalışmasının bir sonraki aşaması farklı ülkelerin sermaye birikim biçimleriyle finansal sistemlerinin oluşumu ve gelişmesi arasındaki bağın açıklanmasıdır. Bu yazı bu işlevi yerine getirecek çalışmalara bir başlangıç olarak tasarlanmıştır ve 1923'ten Türkiye'de finansal serbestleşmenin başladığı 1980 yılına kadarki dönemi ele almaktadır. Varlığı tutma biçimlerinden yola çıkılarak, Türkiye'nin tarihsel koşulları çerçevesinde özel bir birikim rejimi tanımlanmaya çalışılacak ve bu çerçevede finansal sistemin oluşması irdelenecektir. İlk bölüm varlık ve sermaye arasındaki ilişkiyi açıklamayı hedeflemektedir. İkinci bölümde finansal sistemi oluşturan kredi ilişkilerinin analitik bir çerçevesi verilmektedir. Finansal sistemi olduğu kadar ulusal ekonomilerde tüm iktisadi yapılanmayı etkileyen devlet-sermaye ilişkisi üçüncü bölümde kısaca sorgulanmaktadır. Bu

2 Türkiye'de finansal serbestleşme sürecinin çok iyi bir özeti ve politikaların ayrıntıları için İzak Atiyas ve Hasan Ersel'in 1994 tarihli çalışmasına bakınız.

bölümdeki sorgulamanın ışığında dördüncü bölümde, büyük ölçüde daha önceki bir çalışmamızda (Eres, 2005) Türkiye ekonomisi için geliştirilmeye çalışılan çerçeveye dayalı olarak, Türkiye'deki sermaye birikiminin genel özellikleri özetlenmektedir. Beşinci ve altıncı bölümlerde ise Türkiye'de finansal sistemin gelişimi daha önceki bölümlerde çizilen çerçeveyle ilişkilendirilmeye çalışılmaktadır. Son bölüm tartışma konusunun kısa bir özetini vermektedir.

I. Varlık ve sermaye

Varlık ile birikimin aynı düzlemde birbirleriyle ilişkili ele alınmaları öncelikle bu iki kavramın bulundukları farklı düzeylerin açıklanmasını gerektirmektedir. Bu iki kavramın, özellikle iktisadi düşüncede, farklı konumlara ve gerçekliği anlatmaya yönelik farklı eğilimlere ait oldukları bilinmekte. Bahsedilen farklılığın siyasal iktisat yazınında temellendirilip belirginleştiği yer Karl Marx'ın siyasal iktisat eleştirisi olmuştur. Varlık, kapitalist ekonomide 'sermayeye dönüştüğü sürece' birikime konu olmuştur. Varlık doğrudan doğruya sermayeye eşit değildir. Ancak emeğin kendini tekrar üretebilmek için gerekli olandan daha fazla değer yarattığı ve değişim evreninin toplamda eşitlerin değişimi ilkesinin işlemediği üretim evrenine atıldığı sürece varlık, değerini artırabilmektedir. Kapitalist bir ekonominin genel işleyiş yasası da bu duruma dayanmaktadır. Değer üretimde yaratılmakta ve birikime yol açmaktadır. Bu durum değişim sırasında elde edilen fazladan değeri (ucuza alıp pahalıya satmak gibi) yadsımamaktadır, ama bu yolla yoktan değer üretilebileceğini reddetmektedir. Değişim alanında gerçekleşen sadece değerin el değiştirmesidir.

Varlık, üretildiği evrenden ayrılarak incelendiğinde, doğrudan üreten ile toplumsal düzenlemeler yoluyla bu üründen pay alanlar arasındaki keskin ayrım ortadan kalkmaktadır. Geriye kalan sadece varlık tutmanın niteliksel biçimleridir. Varlığın kapitalist ekonomide büründüğü bu biçimlerin (gömüleme, yani dolaşımdan koparına aracı olarak gayrimenkul, üretici sermaye olarak makina-techizat, ticari sermaye olarak mal stoğu, vesaire...gibi) nitel özellikleri, dolaşıma doğrudan katılırken yahut dolaşıma dışarıdan eklenirken üretim evrenini de önemli bir şekilde etkilemektedirler. Örneğin, bir iktisadi birim içinde (ulus devlet gibi) eğer bir varlık tutma biçimi ağırlıklı olarak tercih ediliyor ise, o birimdeki varlığın tekrar üretilip artırılması da (en kaba anlamıyla iktisadi gelişme) bu varlık tutma biçiminin özellikleriyle belirlenir. Değerin biricik doğum alanı olan üretimi merkezinde tutan 'sermayenin genel formülü' (Para-Meta-Para), üretici sermayeyi başlıca varlık tutma biçimi olarak almaktadır. Bu nedenle, farklı, belki de sermayenin genel mantığına göre sapkın denebilecek varlık tutma biçimlerinin hâkim olduğu ekonomilerin çözümlenmesinde genel formül yetersiz kalacaktır. Bu yetersizlik iki temel nedenle açıklanabilir.

Birincisi varlık tutma biçimlerinin, bu genel formülün tamamını kapsamadığı daha geniş bir ihtimaller yelpazesine sahip olmasıdır. Varlık tutma biçimleri, Marx'ın konu ettiği kapitalist sistemin işleyiş mantığını özetleyen sermayenin genel formülünden daha geniş bir kategoriye tekabül edebilmektedir. Bu genel formülün mantığının doğrudan bir parçası olmayan ve değer üretimine katkı yapmayan tüccar sermayesi (ticari sermaye ve parasal işlerdeki sermaye[3]) ve çeşitli gömüleme (varlığın üretimi içeren dolaşımdan çekilmesi) biçimlerini de içermektedir.

İkinci neden ise varlığın ne biçimde tutulacağı kararının verilmesiyle ilgilidir. Değişim evreni, üretim evreninin tersine, Marx'ın kinayeli bir biçimde belirttiği gibi, özgürlüğün, eşitliğin ve bireysel çıkar hesabının evrenidir (Marx, 1977). Varlığın hangi biçimlerde tutulacağı, varlığı elinde tutan özel bireylerin özgürce yaptığı tercihlerin konusudur. Bireysel çıkar hesabı bu bireylerin davranışlarını düzenler. En fazla kâr getiren biçim daha çok tercih edilecektir. Gene bir iktisadi birimi soyutlayarak ele alırsak, en fazla getiri sağlayan varlık tutma biçimi, yapısal nedenlerle sermayenin genel mantığının tersine üretimle ilgili olmayan biçimler olabilirler.

Marx'ın kapitalist ekonomilerde paraya olan yaklaşımı, onu değerin üretimi ve sömürü hallerinin analizinden farklı bir alana itmiştir. Paranın biçimlerini incelemek için değerin özünü anlatan emek-değer kuramına bağlı kalmaya gerek yoktur. Paranın biçimleri işlevleriyle ilişkilidir. Gelişkin kapitalist ekonomilerde para, her ne kadar malların dolaşımının bir aksesuarı da olsa, birikimin karmaşık gereksinimlerini karşılama yetisi nedeniyle farklı işlevlere sahip olur ve birikimi etkileyebilecek nitelik kazanır. Ana akım iktisatta sadece bir değişim aracısı olan para, elbette ki üretimi ve gerçek iktisadi değişkenleri (toplam ürün, yatırım, istihdam, vesaire... gibi) doğrudan etkileyemez. Ancak Marx'ın yaklaşımı paranın ödeme yapma aracı ve gömüleme aracı (bu aynı zamanda varlığı tutma aracı olarak da okunabilir) olarak da işlevleri olduğunu ortaya koyduğundan, birikimle doğrudan ilişkili olduğunu savunmaktadır (Itoh ve Lapavitsas, 1999). Ancak şunu belirtmekte fayda var ki, Keynesgil[4] bakıştan farklı olarak Marx gene de parayı kapitalist ekonominin işleyişinin temeli ve istikrarsızlığının kaynağı olarak görmez. Örneğin Marx'a göre gerçek krizler kendini önce parasal krizler olarak gösterir. Yani parasal sorunlar, gerçek krizlerin (üretim ve kârlılıkla ilgili krizler) nedeni ve kaynağı değil, görüngü yahut belirtisidir.

Sonuç olarak, varlık tutma biçimlerini ve bunların iktisadi gelişmeye etkilerini anlamak üretim sürecinde yaratılan değerin yanında diğer farklı iktisadi

3 Parasal işlerdeki sermaye ne malların üretimi ne de değişimi süreçlerine katılmayan sadece para değişimi yoluyla kazanç sağlayan sermaye türünü anlatmaktadır.

4 Burada Keynesgil, Keynes'in İkinci Dünya Savaşı sonrası yorumlanışı ve uygulamalarından ziyade kapitalizmin içsel istikrarsızlığına vurgu yapan post-Keynesgil bakışa karşılık gelmekte.

'yapıları' anlayabilmekle mümkün. Ekonominin parasal yanının, paranın değerle değil de paranın işleyiviyle ilgili olan analizi bize bunu yapmaya izin veriyor. Yukarıda da belirtildiği gibi bunu yaparken kapitalizmin işleyiş mantığını anlatan, paranın sermaye olarak metalara, üretim sürecinden sonra da kârın gerçekleştiği tekrar paraya dönüşümü çemberine bağlı kalmak zorunda değiliz ve aynı şekilde de değerin özü olarak emeği gören emek-değer yaklaşımının dışına çıkabiliriz.

Türkiye ekonomisi, kapitalizm öncesi iktisadi örgütlenme biçimlerinin önemli ölçüde direnç göstererek kapitalist yapıyla birlikte varlıklarını sürdürdükleri pek çok ulusal ekonomiden birisidir. Ancak kapitalist bir ekonomi olduğu ve temel üretim örgütlenmesinin sermaye sahipleri ile ücretli çalışanlar arasında belirlendiği tartışılmaz bir gerçektir. Bu nedenle, gömüleme dışındaki sermaye biçimleri bu çalışmada doğrudan varlığı tutma biçimleri olarak ele alınmakta, yani varlık ve sermaye, aralarındaki önemli fark göz önünde bulundurularak aynı anlamda kullanılmaktadır. Sermayenin üretimi içeren genel formülünün dışına çıkarak Marx'ın istisna olarak tanımladığı sermaye biçimleri de, varlık tutma biçimleri olarak tanımlanmaktadır. Özetle, üretken sermaye ve tüccar sermayesi ana kategorileri kullanılacak; tüccar sermayesi ise, ticari ve para işlerindeki sermaye olarak ayrılarak, finansal sistemin gelişimini anlamayı hedef aldığımız için para işlerindeki sermaye, yazının odağında tutulacaktır.

II. Kredi ilişkilerinin kökenleri

Endüstriyel ve ticari sermaye, para işlerindeki sermaye biçiminden tarihsel olarak daha önce ortaya çıkmış ve onun oluşumunu ve gelişimini doğrudan belirlemiş biçimlerdir (Aybar ve Lapavitsas, 2001). Kredi ilişkilerinin ilksel biçimleri, teknolojik ya da coğrafi nedenlerle birbiriyle ilişki içinde bulunan endüstriyel ve ticari faaliyetler arasındaki mal değişimi olarak ortaya çıkmıştır. Bu değişimin özelliği ödemelerin gelecekte yapılacağı taahhüdüne dayanıyor olmasıdır. Bu nedenle nesnel ve toplumsal düzeyde "güven ve güç"[5] ilişkilerini içerir. Dolaşımdan çeşitli nedenlerle çekilen parasal fonların uzmanlaşmış borç verme yoluyla tekrar dolaşıma sokulması ise bankacılık kredisi anlamına gelir. Güven ve güç ilişkileri, mala dayalı doğrudan borçlanmada olduğu gibi kendiliğinden oluşmaz. Bu nedenle büyük oranda, mala dayalı doğrudan borçlanmanın yarattığı kurumsallaşmalar üzerinden ortaya çıkar (Lapavitsas, 2003). Bankacılık kredisi, mallar üzerinden yapılan borçlanmadan tarihsel olarak daha geç bir aşamadır.

5 Güven ve güç ilişkileri doğrudan iktisadi olmayan özellikler taşır. Ancak Lapavitsas'ın önemle vurguladığı gibi "kapitalist kredi, en gelişkin toplumsal biçimlerde dahi, son kertede endüstriyel kapitalistlerin çalışanları sömürmek yoluyla kâr yaratabilme yetileri üzerine kuruludur" (Lapavitsas, 2003:69).

Giriş bölümünde kısaca özetlenen ana akım iktisatın finansal sisteme yaklaşımı, piyasaların varlığı ve fiyat sisteminin müdahalesiz çalışabilirliğine dayanmaktadır. Bu bakışın Post-Keynesgil eleştirisi fiyat sisteminin etkin işleyemeyeceğini savunmaktadır. Öte yandan, finansal sistemlerin analizinde, fiyat (faiz oranı) mekanizmasının etkinliğinin ölçülmesi ve etkinliğini azaltacak müdahalelerin ifşasının ötesine geçen alternatif yaklaşım ise en geniş anlamıyla bankacılık kredisinin (yahut finansal sitemin) kendinden önce varolan hangi kredi ilişkileri üzerine kurulu olduğunu soruşturur. Mevcut kredi ilişkilerinin de, ağırlıklı olarak tercih edilen varlık tutma biçimlerinden bağımsız olmadığı açıktır. Örnek vermek gerekirse, kıta Avrupası ve özellikle Almanya'da 19. yüzyılda ortaya çıkan bankacılık sermeyesinin temelinde belirleyici olarak korumacı politikalarla palazlanmış ulusal endüstriyel kapitalistler bulunmaktadır (Hilferding, 1981; Hobsbawn, 1996). Tercih edilen varlık tutma biçimi, varlığın artan oranlarda üretim evrenine atılmasını sağlamış ve bankacılık kredisi de bu süreç içinde oluşan ilksel kredi ilişkileri üzerinden evrilmiştir. Alman bankacılığının üretimin ve dolaşımın neredeyse her evresine hâkim olan tekelci yapısı, filizlendiği tekelci eğilimli üretici sermayeyle benzerlik gösterir. Benzer bir örnek de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Japonya'da oluşan özel bir finansal örgütlenme biçimidir. Milliyetçi-militer iktisat politikalarının yarattığı güçlü aileler, sanayi ile doğrudan ilgilenmiş ve varlıklarının önemli kısmını gene dolaşım içinde ve özellikle de üretim evreninde değerlendirmişlerdir. İkinci Dünya Savaşı sonrası işgal yönetiminin iradesiyle faaliyetleri yasaklanmış bu büyük sermaye yığınlarının varlıklarını doğrudan üretimin finasmanı için kullanma yolları kapanınca, görece bağımsız şirket yöneticilerinin ortaklaşa finansman arayışı sürecinde 'ana-banka sistemi' diye anılan yapı oluşmuştur (Morishima, 1993). Japon finansal sisteminde ana bankalar ortak oldukları bir grup şirketin faaliyetlerini uzun dönemli ucuz finansmanla desteklerken bunun karşılığında şirketlerin yönetimini devamlı surette denetleme ve müdahale yetkileriyle donanmışlardır. Bu iki tarihsel örnekte de finansal sistemin üretici sermayeyi destekler nitelik kazanmasının, finansal sistemin tesadüfi gelişim özelliklerinden değil, içinde şekillendiği birikim biçiminin genel varlık tutma eğiliminden kaynaklandığı görülmektedir. Finansman sorunu bu iki örnekte de korunmuş piyasalarda aşırı müdahaleci kalkınma ve sanayileşme içinde algılanmalıdır. Finanse edilecek olan ekonomik faaliyetler üretici nitelik taşımaktadırlar.

Türkiye'deki varlığı tutma biçiminin de, finansal sistemin neden bugün olduğu gibi geliştiğini büyük ölçüde aydınlatacağına kuşku yok. Bir sonraki bölümde Türkiye'de sermaye birikiminin genel seyrine paralel olarak şekillenen varlık tutma biçiminin kaba bir resmini vermeye çalışacağız.

III. Devlet-sermaye ilişkisine kısa bir bakış

Türkiye ekonomisinin ve özelde finansal sisteminin gelişiminin kesin kabul gören standart bir dönemlendirilmesi olmamasına rağmen, belli dönüm noktaları konusunda genel bir uzlaşmadan söz edilebilir. Akgüç'ün (1992) bankacılık sisteminin gelişimi odaklı dönemlendirmesi de bu genel kabulle büyük paralellik göstermektedir ve bu yazıda benimsenmiştir: 1923-1932 zorunlu liberal dönem, 1933-1944 devletçi dönem, 1945-1960 yeni liberal dönem ve 1961-1979 planlı ekonomi dönemleri.[6] Bu dönemlendirmelerde en çok göze çarpan yaklaşım devlet-sermaye çelişkisinin merkeze koyulmasıdır.[7] Aşağıda bu yaklaşımın finansal sistemin gelişim evreleri açısından eleştirel bir değerlendirmesi verilmektedir.

Devlet-sermaye çelişkisi odaklı yaklaşım, dönemlendirmede her dönüm noktasının, askerî ve sivil bürokratik kadrolar ile özel sermaye arasında bir çatışmayla birlikte ortaya çıktığına özellikle işaret etmektedir. Bu bakış açısından yola çıkarsak, ulusal kredi sistemi en başından beri bu gerilimi yansıtan bir alan olarak betimlenebilir.

Cumhuriyet döneminde yaratılan ulusal kredi sistemi, yaygın bir özel bankacılık sektöründen ziyade, yerel ulusal küçük kredi kurumlarının finansman kapasiteleri aleyhine, yetersiz olan sermayeyi emen devlet bankalarından oluşmaktadır. Devletin öngördüğü temel altyapı projelerini finanse etmeye yönelik bu gelişme, aşırı sıkı para politikasıyla birleşince[8] resmî yollardan dış borçlanmayı ve yerli fon kaynaklarının tüketilmesini beraberinde getirmiştir (Coşar, 1995; Tezel, 2002). Bu dönemde kurulan devlet bankalarından[9] hiçbiri özel sektörün başlıca finansman kaynağı olmamıştır. Kemalist kadrolar ve onların yakın çevresi tarafından kurulmuş özel bir banka olan İş Bankası'nın kuruluş

6 1923 önemli bir kırılma noktası olmasına rağmen uzun dönemli iktisadi evrimi konu alan bu çalışmada oldukça keyfî bir başlangıç olmakta. 1923 öncesi dönemin belirleyici olan özelliklerine ileride atıfta bulunulacaktır. Ancak 1923 sonrası gelişim sürecinin resminin finansal sistemin tanımlanmasında yeterli olacağı inancındayız. Pamuk (2000) Osmanlı İmparatorluğu'ndaki para ve finans üzerine ayrıntılı bir çalışma sunmakta. Birinci Dünya Savaşı öncesi ve sırasındaki gelişmeler için de Toprak'a (1995) başvurulabilir.

7 Yılmaz (2005), Türkiye ekonomisinin dönemlendirilmesi üzerine olan literatürün kısa ama kapsamlı bir özetini vermektedir. Dönemlendirmede kullanılan birçok kıstası 'devlet merkezli yaklaşım' ve 'dış dinamik merkezli yaklaşım' olarak eleştirel bir bakışla sınıflandırmakta ve alternatif olarak birikimi merkez alan bir dönemlendirme önermektedir. Burada sadece ilk yaklaşımı irdelemek ve finansal sistem için alternatif bir bakış açısının genel hattını vermekle yetineceğiz. Ancak, Akgüç'ün tarihlendirmesine sadık kalınacaktır.

8 Türkiye ekonomisi 1930 yılına kadar bir merkez bankasından yoksun kalmıştır. Daha önceki anlaşmalarla, parasal otorite imtiyazları bir Fransız-İngiliz ortak girişimi olan Osmanlı Bankası'na aittir. Osmanlı'nın son dönemlerine damgasını vuran mali iflasın ve savaş dönemi hiper-enflasyonun acı anıları da Kemalist kadroların gözünde hâlâ canlı olduğundan sıkı para politikası vazgeçilmez bir kural halini almıştır. Devamlı kötüleşen cari açığın Lira üzerinde yarattığı baskı sonucunda 1930'da çıkartılan Türk Parasının Değerini Koruma Kanunu sıkı para politikasına bağlılığın göstergesi sayılabilir (Ramazanoğlu, 1985; Coşar, 1995).

9 Türkiye Sanayi ve Maadin Bankası ve Türkiye Emlak ve Eytam Bankası.

amaçlarından biri de yabancı bankaların özel sektörün finansmanındaki ağırlığını azaltmaktır. Ancak, banka bir devlet yatırım bankası gibi davranmış, devlet ve birtakım özel işletmelerdeki iştirakleri, toplam aktifleri içerisinde bütün dönem boyunca olağanın üzerinde bir paya sahip olmuştur. Bu uygulama bankanın sürekli bir özelliği olarak da kalmıştır (Kocabaşoğlu vd., 2001).

Bunun karşılığında yerel, çoğunlukla tek şubeli küçük bankalar yerel kredi ihtiyaçları doğrultusunda kurulmaya başlanmıştır. 1908 ile 1923 arasında yirmi dört yerel milli banka halihazırda kurulmuştur. Sadece on üç tanesi Cumhuriyet dönemine kadar ayakta kalabilmiş, 1923 ile 1932 arasında ise yirmi dokuz yeni küçük banka daha kurulmuştur (Akgüç, 1992). Tezel'in (2002) belirttiği gibi ekonominin millileştirilmesinden en çok etkilenen sektör bankacılık sektörü olmuştur. Dünyadaki ilk ithal-ikame politikasını Türkiye bu dönemde uygulamaya geçirmiştir. Bu politika çerçevesinde ulusal paranın kontrolünün ve ulusal sanayileşme politikasının taşıdığı önem göz önüne alındığında bu çok anlaşılır bir çabadır. Buna rağmen Türkiye'de faaliyet gösteren yabancı bankalar önemli kredi sağlayıcılar olarak kalmaya devam etmişlerdir (Tezel, 2002).

Bir taraftan ulusal devlet bankaları, diğer taraftan yerel küçük bankaların bu ikili gelişimi 1930'ların dünya buhranıyla aynı zamanda olmuştur. Uluslararası ticaret ağlarına eklemli yerel özel sermayenin hem iktisadi hem de politik gücünün buhran nedeniyle zayıflaması ve devletçi iktisat politikalarının hızla uygulamaya konulması özel sermaye ve devlet arasındaki genel bir siyasal çekişmenin kanıtı gibi belirmektedir. 1930'lu yıllarda yedi yeni devlet bankası kurulmuş[10] ve kıt olan sermayenin önemli bir kısmı bu bankaların bünyesinde yoğunlaşmıştır. Bunun karşılığında 1930 ile 1943 arasında yirmi bir yerel banka faaliyetlerini durdurmuştur (Akgüç, 1992). Devlet bankalarının yerel özel bankalar lehine büyümeleri finansal sistemin gelişiminin odağında devlet-sermaye çelişkisi olduğu izlenimi vermektedir.

Devlet-sermaye çelişkisine işaret edebilecek benzer bir gelişme de 1945 sonrasında derece derece liberal ekonomiye geçiş sırasında ortaya çıkmıştır. Özel sermayenin, görünüşte bürokrasiye karşı olan bu siyasi-iktisadi mücadelenin rövanşını aldığı ve iktisadi ve siyasi gücünü belirgin şekilde artırdığı bir dönem olarak belirmektedir. Fakat bu liberal dönem çok daha dramatik bir yüzleşmeyle sona ermiştir. Liberal ekonomi politikalarının Türkiye'yi dünya işbölümünde dezavantajlı bir konuma geriletmesi kaçınılmazdır. Uzmanlaşması istenilen mallarda, savaşlar ve derin buhran dönemleri dışında zarara uğratan ticaret hadleri nedeniyle ülke, sürdürülmesi olanaksızlaşan cari açıkla karşılaşmış-

10 Bu bankaların beşi yeni kurulmuştur. Diğer iki bankadan T.C. Ziraat Bankası daha önce özel olarak faaliyet gösterirken devlet bankası statüsüne geçmiştir. Bir diğer banka da birleşme sonucu kurulmuştur. Ziraat Bankası tarım kredileri konusunda uzmanlaşırken, 1933'te kurulan Sümerbank'ın birçok sanayi dalındaki kamu işletmelerini ve 1935 yılında kurulan Etibank'ın da kamuya ait madencilik işletmelerini finanse etmesi öngörülmüştür.

tır. Ödemeler için gerekli dövizi yaratabilecek kapasitesini yitirmiştir. Döviz sıkıntısı, devalüasyonla çözülemeyince siyasi rejim de gitgide baskıcı bir hal almıştır. Bu iktisadi ve siyasi kriz, 1960 askerî darbesiyle parlementer demokrasinin askıya alınmasına yol açmış, hemen ardından planlı ithal ikameci iktisat politikaları uygulamaya konulmuştur. Bu geçişin bir askerî darbeyle gerçekleştirilmesi, liberal dönemin popüler liderlerinin idam edilmesi ve planlamaya doğrudan geçiş, devleti oluşturan askerî ve sivil bürokrasi ile özel sermaye arasında olduğu farzedilen devamlı çatışma ve mücadelenin varlığını kanıtlar nitelikte görülmektedir.

Türkiye'nin Cumhuriyet sonrası siyasi ve iktisadi tarihinin devlet ve sermaye arasındaki çekişme çerçevesinde ele alınmasındaki temel çelişkiyi en iyi biçimde Boratav (1993) ortaya koymaktadır. Boratav'a göre bu yaklaşımdaki temel hatalar devlete atfedilen iktisadi elitlerden tamamen bağımsız hareket etme iradesi (otonomi) ve temel olarak kapitalist olan bir ekonomide sivil-askerî bürokrasinin iktisadi bir sınıfla özdeşleştirilmesidir. Boratav, bürokrasi-sermaye çatışmasının sadece dar kriz dönemlerinde belirginleştiğini ve siyasi değişime yol açacak bir nitelik kazandığını haklı olarak söylemektedir. Önemli olan bu sıkıntılı dönemlerde kapitalist ekonominin yasalarının işlemediği gerçeğidir. Görece istikrar dönemlerinin ise farklı bir resim verdiği gerçektir. Askerî darbeler sonrası dahil her dönemde özel sermayenin önceliğine verilen abartılmış önem, Boratav'ın görüşünü doğrulamaktadır. Ardarda gelen farklı iktisat politikaları ve bağlantılı birikim rejimlerinin mantığını devlet ve sermaye arasındaki görünüşteki çıkar çatışmasında değil, Türkiye'de sermayenin ve varlık tutma biçimlerinin doğasında aramak daha doğru olacaktır. Daha önce de belirtildiği gibi bu yazının temel yaklaşımı finansal sistemin sermaye birikiminden bağımsız değerlendirilemeyeceğidir. Bu nedenle Boratav'ın eleştirisi doğrultusunda finansal sistemin gelişiminin devlet-sermaye çelişkisiyle anlaşılamayacağını savunuyoruz.

IV. Türkiye sermaye birikiminin temel özellikleri

Türkiye'de kapitalist ekonominin açıklanmasında devlet-sermaye çelişkisinin yerine konulabilecek çerçevenin bizce temel taşları, Türkiye'de sermayenin ağırlıklı olarak ticari bir yapıya sahip olması ve dünya ekonomisi içinde çevresel bir konumda bulunması gözlemleridir. Bu iki durum da yukarıda belirtildiği biçimde sermayenin işleyiş yasalarını sistematik bir biçimde çarpıtan ve kalıcı özellikler ortaya çıkartan etmenlerdir ve birbirleriyle ilişkilidirler.

Marx tüccar sermayesini ve alt biçimleri olan ticari ve para işlerindeki sermayeyi *Kapital*'in üçüncü cildinde tanımlamaktadır. Tüccar sermayesi sadece dolaşım ve yeniden üretimde iş görmektedir. Bu sermaye biçimi "...dolaşımdaki sermayenin bir parçasıdır" ve dahası, "...kalıcı olarak dolaşım evrenine hap-

solmuş[tur]" (Marx, 1981). Değer üretimi ve varlığın artırılması sadece üretim evreninde olanaklıyken, iktisadi bir birimde sermayenin ağırlıklı olarak bu biçimi alması bir paradoks olarak karşımıza çıkar. Tüccar sermayesinin mantığı, yanıbaşında içinde bulunduğu dolaşımda işleyen üretken sermayeyi gerektirmektedir. Ancak, çevrel birikimin kendinin bağlı olduğu daha geniş bir iktisadi sistem içinde işlediğini göz önüne alırsak bu durum aydınlanacaktır.

Çevreselleşme, kapitalist olmayan ekonomilerin, kendilerinden önce gelişmiş ve onlara dayatılan kapitalist dünya ekonomisine eklemlenme süreçlerinde, kendilerine özgü kapitalist ekonomilere dönüşmelerini anlatan genel bir terimdir. Bu kendine özgü biçimlerin şekillenmesinde kapitalizm öncesi dünya ticaret sistemindeki konumları, sınıf yapıları, siyasi erk gelenekleri, birçok etkenden birkaçıdır. Anlaşılacağı üzere bu özgün tarihsel eklenme biçimleri nicel olarak bozuk, farklı birikim desenleri sergileyebilirler.

Türkiye ekonomisinin çevreselleşmesi oldukça tartışılan bir örnek olagelmiştir.[11] Bu sürecin belirleyici tarihsel iki özelliği Osmanlı İmparatorluğu'nun kapitalizm öncesi dünya ticaret ağı içinde bulunduğu aracı konum ve ekonomisinin önemli ölçüde tarımsal üretime dayalı olmasıdır (Keyder, 1981). Bu özellikler kapitalist bir ulusal ekonominin oluşması sırasında ticari sermayenin gelişmesini desteklemiş ve kalıcı olarak sermaye birikiminin ticari eğilimini ön plana çıkarmıştır. Türkiye sermayesini, özellikle ele alınan dönemin uzunluğu göz önünde bulundurulursa, tamamen ticari olarak tanımlamak oldukça abartılı bir yaklaşım olur. Belirli miktarda üretken birikim "milli iktisat" döneminden (1913-1917) beri gerçekleştirilmiştir (Toprak, 1995; Keyder, 1981). Ancak üretken sermayenin uzun dönemde Türkiye'de üç temel şekilde geliştiğini belirtmekte yarar var: Doğrudan devlet eliyle, devlet tarafından denetlenen ve palazlandırılan özel girişim yoluyla, ya da ticari çıkarların gözetimi ve yönlendirmesi altında. Hacim ve etkileri bakımından önemli olmasına rağmen ilk yol tam kapitalist bir birikimi anlatmamaktadır (ve ayrıca oluşum süreci siyasi açıdan incelendiğinde yukarıda özetlenen devlet-sermaye çelişkisi merkezli görüşe işaret eder durumdadır). İkinci yol görece marjinal bir miktara karşılık gelmekteyken sonuncu ve en belirleyici olanı ise temel olarak tarımda ve bağlı endüstrilerde pazarlanabilir artığı artırmak ağırlıklıdır. Üretken sermayenin bu son gelişim biçimi ülkenin özel girişim yoluyla sanayileşmesini, sadece liberal dönemlerde değil, ekonominin görece kapalı ve korunaklı olduğu dönemlerde de şekillendirmiştir. En kaba biçimiyle özetlemek gerekirse, özel teşebbüsün

11 Keyder (1981) Türkiye ekonomisinin çevreselleşmesini standart bir çevreselleşmenin anotomisi olarak çeşitli yönleriyle vermektedir. Tezel (2002) Cumhuriyet döneminde Türkiye ekonomisinin dünya ekonomisine eklemlenmesini iç dinamikleri öne çıkartarak anlatmaktadır. Ramazanoğlu (1985) ise üretim biçimlerinin eklemlenmesi ve aynı anda varoluşları üzerinde durarak bu bakış açısını çevre-merkez ve dünya sistemi çözümlemelerinden ayırt etmektedir. Bu yaklaşımlar önemli farklılıklara sahip olmalarına rağmen bu yazıda finansal sistemin gelişimi için çizilecek bir çerçevede ortaklaştıkları noktada hep birlikte anlamlıdırlar.

temel ekonomik dinamik olarak görüldüğü bir ekonomi politikası çerçevesinde, ülkenin dünya ekonomisine eklemlenme biçimi ekonominin yapısal gelişimini belirlemiştir.

Ticari sermayenin üretken olmayan doğası çevresel bir ekonomide birbiriyle ilişkili, uzun ve kısa dönemde olmak üzere iki darboğaza neden olmaktadır. Uzun dönemde ekonomi, yapısal bir kısır döngü içinde dünya ekonomisi işbölümünde yukarı hareket etme şansını önemli derecede yitirmektedir. Bu durumu sadece dünya ekonomisinin değil, çevresel ekonomilerin kendi iç birikim dinamikleriyle de anlatmak doğru olacaktır. Birikimin varlığı tutma biçimiyle olan ilişkisi bu anlamda yardımcı bir araçtır. Varlığı kapitalist dolaşımın tamamen dışında tutan gömüleme biçimlerini bir kenara bıraksak bile, dolaşım içerisinde üretken sermayenin sürekli dolaşımda kalan tüccar sermayesiyle nicel karşılaştırması çevrel ekonomilerin iç dinamiklerini en iyi ortaya koyan bir gösterge niteliği taşımaktadır.

İkinci olarak, kısa dönemde bu tür bir sermaye birikiminin döviz kısıtı altında gerçekleştiği saptanabilir. Kapitalist birikimin temel özelliği, devamlı olarak büyümek zorunda olmasıdır. Döviz kısıtı, devamlı büyüme zorunluluğu olan sermaye birikiminde göz önünde bulundurulabilecek ve birikimle bağdaşabilecek sabit bir kısıt değildir. Devamlı büyüme zorunluluğu ve sermaye kararlarının yarı kör bir şekilde veriliyor oluşu, bu kısıtın devamlı yok sayılmasına ve sonunda çevresel ekonomilerin alışık olduğu döviz darboğazı krizlerine yol açmaktadır. Bu ikinci kısa dönemli yapısal özellik daha sık ve belirgin olarak ortaya çıktığından çevresel ekonomilerin değişim ve uyum gereklilikleri hemen her zaman bu krizler sonucunda ortaya çıkmaktadır. Türkiye'de sivil-askerî bürokrasinin bu kriz dönemlerinde kapitalist çıkarlarla çelişki içinde görünüyor olması, ağırlıklı olarak ticari sermayeye eğilimli, bir başka deyişle varlığı sermayeye dönüştürürken üretim evrenine değil dolaşım evrenine bağlamayı tercih eden Türkiye özel sermayesinin, birikimin durağan sürecinde yapısal darboğazları çözmedeki kifayetsizliğinden kaynaklanmaktadır.

V. Türkiye'de finansal sistemin gelişimi

Bu özellikler ışığında Türkiye'de finansal sistemin gelişimine bakıldığında farklı bir resim ortaya çıkıyor. 1980 sonrası çeşitli evrelerle liberal ekonomiye geçilirken finansal liberalleşmenin kuramsal çözümlenmesinde ve aynı zamanda meşrulaştırılmasında kullanılan beylik *finansal bastırılma* (McKinnon-Shaw) tezi ve benzer neoklasik *finansal etkinlik* kıstaslarını anlamsızlaştıran radikal bir tabloyla karşı karşıya kalınıyor.

Yukarıda özetlenen çevreselleşme süreci ve varlığın belirleyici olarak üretim evreninden uzak tutulması, Türkiye'de kredi ilişkilerinin hangi kapitalist öncüller dolayımıyla oluştuğunu açıklamaktadır. Somut olarak Türkiye özelinde

önceden varolan ticari kredi ağları, ağırlıklı olarak ya dolaşım faaliyetlerinin finansmanına dayalı borç verme pratikleri ya da kamu borcuna aracılık etmek olarak özetlenebilir. Bu ikincisi devletçi dönemin devlet ve ulusal ekonominin inşaası evresinde özel sermayenin bir faaliyet alanı olmaktan çıkmıştır. 19. yüzyılda azınlıklarca görülen devlet borcunun idaresi ve aracılığı işlevleri liberal dönemin tüm dünyada çöküntüye uğramasıyla sonlanmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarına rastlayan geçici ve zorunlu liberal sürecin sonunda 1930'ların dünya ekonomik buhranıyla birlikte kamu borçlanmasının özel kesimle olan doğrudan bağının sona ermesi kesinleşmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonunda, dünya altın rezervinin olağanüstü bir kısmını toplamış bulunan Amerika Birleşik Devletleri'nin para birimi Dolar merkezinde dünya ticaret ve ödemelerini düzenleyen Bretton Woods sistemi, uluslararası borçlanmaları da bu çerçevede etkilemiştir. Ulusal devletler dünyanın geri kalanıyla olan finansal ilişkilerinin doğrudan resmi bağlarla sürdürmeye başlamışlardır. Bu uzun dönem boyunca Türkiye'de özel finansal sermaye kamu ya da devlet borcuna aracılık etme işlevinden yoksun kalmıştır. 1970'lerin başında Bretton Woods'un fiilen tasviyesi sonrasında, ancak 1977 yılı kriziyle birlikte Türkiye'de özel finansal sermaye tekrar kamu borcu aracılığında eski rolünü almaya başlamıştır.

Öte yandan Türkiye'de özel sermayenin finansal anlamdaki varlık nedeni temel olarak ticari sermayenin finansmanı olarak bir süreklilik göstermektedir. "Milli İktisat" döneminde ulusal ilksel birikimin, uluslararası ve yerel ticari ilişkilerin denetiminin gayrimüslim azınlıklardan Türk-Müslüman girişimcilere devredilmesiyle gerçekleştiği çoğunlukla kabul gören bir görüştür (Keyder, 1981; Ramazanoğlu, 1985; Toprak, 1995; Boratav, 2003). Bu ticaret ilişkileri aynı zamanda özellikle Türkiye'de faaliyet gösteren yabancı bankalarla olan kredi ilişkilerini de içermekteydi. Bu devir sırasında ve ardından 1930'ların büyük buhranıyla bu ilişkiler zayıflamış ve zarar görmüş olmasına rağmen önemli bir kesintiye uğramamıştır. Cumhuriyet döneminde ise finansal sistemin millileştirme politikalarından en çok etkilenen alan olduğu dile getirilmektedir (Tezel, 2002). Buna rağmen yabancı bankaların toplam kredi ve mevduatlardaki paylarındaki erimenin karşılığında özel milli bankalardan ziyade görece iri devlet bankaları paylarını 1950'lere kadar artırmışlardır.

İkinci Dünya Savaşı, yarattığı yerel, ulusal ve uluslararası seviyede birçok karaborsa yoluyla ticari sermayenin tekrar palazlanmasına yol açmıştır. Savaş yılları ticari burjuvazinin tekrar canlandığı yıllar olmuştur. Önemli miktarda varlık büyük toprak sahipleri ve tüccar kökenli girişimcilerin elinde yoğunlaşmıştır. Bu durum karşısında tek partili sistem çerçevesinde iktidarda olmayı sürdüren sanayileşme yanlısı bürokrasi mecliste bazı aşırıların yaptığı konuşmalardan öteye gidecek müdahalelerde bulunmamış ve birçok kereler kabine büyük toprak sahipleri ve ticari burjuvazinin temsilcilerinin elinde bulunmuştur (Bianchi, 1984; Zürcher, 1998; Tezel, 2002). Akgüç, 1945'i bankacılık sek-

töründe dönüşümün başladığı yıl olarak gösterir. Demokrat Parti iktidarını ve genel anlamıyla yeniden liberal ekonomiye geçişi de içeren 1950 sonrası dönem hiç de şaşırtıcı olmayacak bir gelişmeye sahne olmuştur. Türkiye'de gerçek anlamda özel bankacılık sistemi bu dönemde oluşmuştur. Tablo 1'de de görüleceği gibi ulusal düzeyde faaliyet gösteren –1970'lerde "holding bankaları" olarak anılacak– bankaların büyük bölümü ya 1940-50'li yıllarda kurulmuş ya da bu tarihlerde daha önce faaliyet gösteren küçük yerel bankaların birleşmesi ve ele geçirilmesiyle ortaya çıkmışlardır.

TABLO 1
Holding Bankaları ve Bağlı Oldukları Gruplar

Banka	*Bağlı olduğu grup*	*Kuruluş tarihi*
Akbank	Sabancı Holding	1948
T. Garanti Bankası	Koç Holding	1946
Pamukbank	Çukurova Holding	1956
Yapı ve Kredi Bankası	Sabancı / Çukurova	1944
İstanbul Bankası	Has Holding	1953
Eskişehir Bankası	Zeytinoğlu Grubu	1926
Demirbank	Cıngıllıoğlu Grubu	1953

Ticari canlanma ve artan birikim seviyesi bu bankaların oluşmasında belirleyici etmenlerdir. Akgüç'e göre özellikle tarım ve ticaret sektörlerinde varlıklı bir sınıfın oluşması bu canlanmanın nedenlerindendir. Finansal sistemin birikim ve varlık tutma biçimleriyle olan ilişkisini birçok kereler vurguladık. Oluşacak bankacılık sisteminin de temelde devlet teşvikiyle tekelleşme eğiliminde olan bu sektörlerdeki birikime bağlı olarak oluşması kaçınılmazdır. Bu dönemde şekillenen özel bankalar 1930 öncesi döneme kıyasla daha büyük sermayeli yoğunlaşmış bankalardır. Varlığını sürdürebilen küçük yerel bankalar büyük milli bankalar tarafından ele geçirilmiş yahut ortadan kalkmak zorunda kalmışlardır. Özel sermayenin, kalkınma ve sanayileşmenin finansmanı için devlet bürokrasisi tarafından tasarlanmış olan ve 1930'lu yıllarda uygulamaya koyulan devlet-bankacılık sistemi şablonunu kopyalamış olması da ilginç bir gözlemdir. Yoğunlaşan bankacılık sermayesi ülke çapında faaliyet gösterme eğiliminde olmuş ve şube sayıları sürekli artış göstermiştir. Bunlar ve diğer birtakım küçük bankalar yeniden gelişmekte olan ticari faaliyetlere fon sağlamada aracı durumundadırlar. Oldukça zayıf bir şekilde düzenlenmiş olduğundan bankacılık sektörü büyük oranda ortak olduğu firma ve işletmelere kaynak aktarmaktadır ve kredilerin büyük çoğunluğu bu ilişkiler çerçevesinde dağılmıştır. Savaşın[12] yarattığı yüksek

12 Bu birikimin orta vadede devamının imkânları özellikle İkinci Dünya Savaşı ve ardından da Kore Savaşı'yla sağlanmıştır. Savaş sonrası yeniden yapılanmalar sırasında ulusal ekonomilerin ilk adımları elbetteki temel malların tedarikinde bağımlılıktan kurtulmak yönünde olmuştur. Ayrıca Üçüncü Dünya'da bağımsızlık hamleleri bu tür mallar için dünya piyasalarının oldukça rekabetçi bir hal almasına katkıda bulunmuştur. Uzun dönemde uluslararası piyasalarda ticaret hadleri istikrarlı bir şekilde tarım ürünlerinin aleyhine bir yönde gelişmiştir.

kârlılıktan pay alanlar yatırım tercihlerini geleneksel faaliyet alanlarından yana yapmışlardır: Avantajlı ulaslararası piyasalarda milli birincil mallar ticareti ve mamul malların korumasız iç piyasaya ithali. Nihayet yabancı bankaların payı yeni oluşmuş bankacılık sisteminin büyümesiyle küçülmüştür. Ancak kredilerin ve genelde kaynakların aktığı faaliyet kollarında bir değişim olmamıştır.

VI. Holding bankacılığı

1960 darbesinden iki yıl sonra birinci beş yıllık kalkınma planı, ithal ikameci kalkınma stratejisi yoluyla sanayileşme hedefini ortaya koymuştu. Darbeyi yapan aşırıcı kadrolar hızla tasfiye olunurken önceliğin özel sektöre verileceği birçok kereler tekrarlanmıştır. Birinci plandan sonra yatırımların yönlendirilmesi ve kredi akımları çoğunlukla piyasalarca düzenlenir bir hal almıştır. Yasal düzenlemelerle aşırı korunaklı bir içpazar yaratıldıktan sonra piyasa ekonomisi tekrar kendi işleyişine bırakılmıştır. Bu koşullar nihayet Türkiye'de varlık tutma biçiminin, sermayenin üretim evrenine özel teşebbüs tarafından taşınması lehinde gelişmesine yol açmıştır. Ancak ticari refleksleri gelişkin olan sermayenin korunaklı bir iç pazar karşısında yönelimi aslen ticari faaliyetin, üretimin kısıtlı bir aşamasını içerdiği montaj sanayiine doğru olmuştur (Boratav, 2003; Avcıoğlu, 1990). Sonuçta iç piyasaya sürülen nihai malların içerdiği katma değerin sınırlı bir kısmı Türkiye'deki emek süreci yoluyla yaratılmaktadır. Zamanla gelişen ve 1970'lerin başında yapısallaşan oligopolistik iç piyasa ve bunun getirdiği mark-up fiyatlama pratikleri yüksek kârların önemli bir kaynağıdır. Kısaca birikimin önemli bir kısmı üretim evreninde değil gene değişim evreninde gerçekleştirilmektedir. Artığa el koymanın bu ticari karakteriyle birlikte holding şirketleri şekillenmeye başlamışlardır. Bu birikim şeklinin sürdürülebilir olmadığı 1974 yılında iyice belirginleşmiştir. Resmî dış borçlanma yollarının Türkiye'ye kapanmasıyla 1978-1979 kriz dönemine girilmiş, bu dönem 1980 askerî darbesi ve yeni yapısal uyum programıyla sonlanmıştır.

Bankacılık sektöründeki gelişmeler sermayenin karakteri ve korumacı politikaların sapkın sonucuyla yakından ilgilidir. 1940'ların ortalarında kurulmuş olan birtakım bankalar, gittikçe güçlenen şirket gruplarınca ele geçirilmiş ve yukarıda öztlenen ticari temelli sanayi faaliyetlerin finansmanı için kullanılmışlardır. En büyük iki özel banka olan Akbank ve Yapı ve Kredi Bankası kuruldukları yıllardan itibaren derece derece toplam mevduat, kredi ve sektör kârındaki paylarını artırmışlardır. Tablo 2'de görüleceği gibi sadece bu iki bankanın mevduatlardaki toplam payı 1955 yılında yüzde 11,6 iken, 1979'a gelindiğinde yüzde 27,4'e kadar yükselmiştir. Ayrıca bu iki banka 1977'de toplam bankacılık kredilerinin yaklaşık yüzde 17'sini sağlarken bankacılık sektörü kârlarının yarısına yakınını ele geçirmektedirler. Aşağıdaki tablolar bu gelişmeyi açıkça göstermektedir.

TABLO 2
Akbank ve Yapı ve Kredi Bankası'nın
Toplam Mevduat, Kredi ve Bankacılık Sektörü Kârı İçindeki Payları (1970-1979) %

	Akbank			*Yapı ve Kredi*			*Toplam*		
Yıl	*Mevduat payı*	*Kredi payı*	*Kâr payı*	*Mevduat payı*	*Kredi payı*	*Kâr payı*	*Mevduat payı*	*Kredi payı*	*Kâr payı*
1955	2,6	1,9	2,2	9,0	4,3	3,4	11,6	6,3	5,6
1960	2,7	1,4	2,7	10,7	4,5	2,9	13,4	5,9	5,6
1965	5,0	3,1	1,5	9,5	5,8	2,8	14,5	8,9	4,3
1970	8,5	5,4	3,4	12,2	7,9	11,9	20,7	13,2	15,4
1971	8,8	6,6	10,9	12,6	9,4	12,0	21,4	16,0	22,9
1972	10,9	8,1	10,7	13,9	10,2	12,0	24,8	18,3	22,6
1973	10,0	7,5	11,3	13,1	9,9	10,6	23,1	17,4	21,9
1974	10,3	7,0	12,6	12,8	8,4	11,6	23,0	15,4	24,2
1975	12,0	7,8	31,6	14,1	8,6	30,9	26,1	16,4	62,5
1976	15,2	8,7	57,4	16,9	9,1	42,0	32,1	17,8	99,3
1977	15,3	8,4	25,9	14,8	8,4	21,1	30,1	16,9	47,0
1978	16,7	9,6	-*	14,8	8,4	-	31,5	18,0	-
1979	14,7	9,8	-	12,6	7,3	-	27,4	17,1	-

(*) Bankacılık sektörü bütün olarak 1978 ve 1979 yıllarında zarar etmiştir.
Kaynak: Yüzgün (1982), s. 82-83, 226 ve 355'ten hesaplanmıştır.

Bu yıllarda kredilerin sektörel dağılımındaki gelişmelerin tablo 3'te verilen özeti, sanayi kredilerinin önemli bir kısmının montaj sanayiine yöneldiği bir kenara bırakılacak olsa bile, ticari faaliyetlerin kredilerdeki görece öneminin aşınarak devam ettiğini göstermektedir. 1977 sonrası döviz krizi döneminde dahi yüzde 7'ye yakın oranda kredi, ithalat ve ihracat faaliyetlerinin finansmanı için kullandırılmıştır. 1977 yılında ticaretle ilgili kredinin toplam içindeki oranı hâlâ yüzde 17 civarındadır.

TABLO 3
1970'lerde Kredilerin Sektörel Dağılımı (%)

Sektörler	*1972*	*1973*	*1974*	*1975*	*1976*	*1977*
Üretim	45,8	44	43,3	38	39,1	40,3
(Sanayi)	29,3	28,1	28,2	25,1	25,6	26,3
(Tarım)	12,7	12,3	11,4	9,6	9,3	9,2
Üretim dışı	27,9	27,4	33,4	34,8	30,9	29,4
(İthalat-İhracat)	11,1	9,8	7,5	8,6	8,3	6,8
(İç Ticaret)	10,4	9,4	9,8	10,1	10	10,1
(Toplam ticaretle ilgili)	21,5	19,2	17,3	18,7	18,3	16,9
Sınıflandırılamayan	15,3	19	15,7	20,2	22,2	22,1

Kaynak: Artun, 1983, s. 138'den hesaplanmıştır.

Türkiye ekonomisi 1970'lerin sonunda krizle karşılaştığı dönemde finans sistemini oluşturan ana etmen bu holdinglere bağlı bankacılık sistemidir.

1980 sonrası yaşanan ilk krizin aktörlerine bakıldığında bunun holding bankaları olmadığı görülmüştür. Banker adı verilen birtakım küçük girişimle-

rin faiz serbestliğini kullanarak piyasadan topladıkları fonların gerçek getirisiyle eşleştirilme imkânları gerçekte olsaydı, zaten piyasayı bu küçük girişimlerden çok daha iyi tanıyan ve yatırım imkânlarını ticari ve üretici holdinglerle olan doğrudan bağları nedeniyle çok daha iyi bilen holding bankaları, piyasadaki fonlar için fiyata dayalı bir rekabete girmiş olurlardı. Tam tersine faizlerin serbest bırakılmasından hemen sonra büyük bankalar aralarında yaptıkları bir centilmenlik anlaşmasıyla fiyata dayalı rekabeti önlemişlerdir (Atiyas ve Ersel, 1994).

VII. Sonuç yerine

Finansal sistemlerin oluşumu ve gelişmesi sermaye birikimi rejiminden bağımsız değildir. Türkiye gibi çevresel ekonomilerde varlık tutmanın tercih edilen biçimi tarihsel olarak çarpıtılmış bir biçimde gelişebilir. Finansal sistemi oluşturan kredi ilişkilerinin şekillendirdiği bu birikim ilişkileri için Türkiye'de iki temel özellik belirleyici olmuştur. Çevresel bir ekonomi oluşu ve özel sermayenin ticari kökenleri.

Cumhuriyet sonrası ulusal kapitalist ekonomi çerçevesinde gelişen Türkiye finansal sisteminde bu iki özelliğin belirgin izleri vardır. Bu özellikleriyle Türkiye finansal sistemi ancak yapısal varlık tutma ve birikim biçimleri göz önüne alınarak anlaşılabilir. Bu bağlamda yapısal reformların, ulusal endüstri politikasının Türkiye'de sermayenin üretici nitelik kazanması hedefi çerçevesinde ve bu politikalarla bağlantılı olarak tasarlanması gerektiğine inanıyoruz. Finansal sistemin düzenlenmesi de bu çerçevede etkin ve başarılı olabilecektir.

1989 yılında tamamlanan finansal serbestleşmenin yarattığı koşulların sermayenin üretken bir hale dönüşmesine ve Türkiye kapitalizminin bu yönde gelişmesine hiçbir katkısı olmadığı, 1994 ve 2000-2001 yılında oluşan finansal krizlerle kanıtlanmıştır demek hiç de abartı olmaz. Sermaye ve varlığın hiçbir engel olmadan ülke içine ve dışına hareket edebilmesinin onun üretim evreninde tutulması ihtimalini azaltacağını öngörebilmek için de finansal sistemler konusunda uzman olmaya gerek yoktur. Bunun yanında özellikle 1990'lı yılların başında Türkiye'de bankacılık sistemi önemli ölçüde kamu borcuna aracılık etme özelliğini geri kazanmıştır. Borcun (aşırı yüksek kamu kağıdı faizleriyle tecrübe ettiğimiz) döndürülebilirliğinin fiyatlama yoluyla sağlandığı bir ortamda, varlık sahiplerinin üretimin riskli ve yavaş dünyasına yönlenmeyeceklerini tahmin etmek de zor olmasa gerek.

KAYNAKÇA

Akgüç, Ö. (1992) *Türkiye'de Bankacılık*. Gözden geçirilmiş 3. Basım, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Artun, T. (1983) *İşlevi, Gelişimi, Özellikleri ve Sorunlarıyla Türkiye'de Bankacılık*, 2. Basım, Ankara: Tekin Yayınevi.

Atiyas, İ. ve H. Ersel (1994) "The Impact of Financial Reform: The Turkish Experience" G. Caprio, J. A. Hanson ve İ. Atiyas (der.), *Financial Reform: Theory and Experience* içinde, 85-102, Cambridge University Press.

Avcıoğlu, D. (1990) *Türkiye'nin Düzeni: Dün, Bugün, Yarın, 2. Cilt*, Ankara, İstanbul: Tekin Yayınevi.

Aybar, S. ve C. Lapavitsas (2001) "Financial System Design and the Post-Washington Consensus", C. Lapavitsas ve J. Pincus (der.) *Development Policy in the Twenty-first Century: Beyond the Post-Washington Consensus* içinde, 28-51, New York: Routledge.

Bianchi, R. (1984) *Interest Groups and Political Development in Turkey*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Boratav, K. (1993) "State and Class in Turkey. A Study in Capitalist Development: Review Article", *Review of Radical Political Economics* 25(1): 129-141.

— (2003) *Türkiye İktisat Tarihi: 1908-2002*. Gözden geçirilmiş 7. basım, Ankara: İmge Kitabevi.

Coşar, N. (1995) "Denk Bütçe - Sıkı Para Politikası ve Devletçilik, 1924-1938", N. Coşar (der.) *Türkiye'de Devletçilik* içinde, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Eres, B. (2005) "Capital Accumulation and the Development of a Financial System: The Turkish Example", *Review of Radical Political Economics* 37(3): 320-328.

Fry, M. J. (1995) *Money, Interest and Banking in Economic Development*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Hilferding, R. (1981) *Finance Capital, A Study of the Latest Fase of Capitalist Development*, Londra, Boston ve Henley: Routledge & Kegan Paul.

Hobsbawn, E. (1996) *The Age of Revolution*, New York: Vintage Books.

Itoh, M. ve C. Lapavitsas (1999) *Political Economy of Money and Finance*, New York: St. Martin's Press.

Keyder, Ç. (1981) *The Definition of a Peripheral Economy: Turkey, 1923-1929*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Kocabaşoğlu, U., ve diğerleri (2001) *İş Bankası Tarihi*, İstabul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Lapavitsas, C. (2003) *Social Foundations of Markets, Money and Credit*, New York, NY: Routledge

Marx, K. (1977) *Capital, Vol.I*, New York: Vintage Books.

— (1981) *Capital, Vol.III*, Londra: Penguin / New Left Review

Morishima, M. (1993) "Banking and Industry in Japan", *Financial Markets Group Special Paper*. No. 51, April 1993, ESRC, London School of Economics.

Pamuk, Ş. (2000) *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Ramazanoğlu, H. (1985) "A Political Analysis of the Emergence of Turkish Capitalism, 1839-1950", H. Ramazanoğlu (der.) *Turkey in the World Capitalist System* içinde. Aldershots, Hants, England; Brookfield, Vt., U.S.A.: Gower.

Tezel, Y.S. (2002) *Cumhuriyet Dönemi İktisat Tarihi*, 5.Basım, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Toprak, Z. (1995) *Milli İktisat, Milli Burjuvazi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Yılmaz, K. R. (2005) "Türkiye'de Kapitalizmin Gelişim Evreleri: Sermaye Birikimi / Sınıf Merkezli Bir Çerçeve", Fuat Ercan ve Yüksel Akkaya (der.) *Kapitalizm ve Türkiye I: Kapitalizm, Tarih ve Ekonomi* içinde, Ankara: Türkiye Sosyal Bilimler Derneği ve Dipnot Yayınları.

Yüzgün, A. (1982) *Cumhuriyet Dönemi Türk Bankacılık Sistemi (1923-1981)*, İstanbul: Der Yayınevi.

Zürcher, E. J. (1998) *Turkey: A Modern History*, Londra, New York: I.B. Tauris.

Tanpınar'ın oyun dünyaları: Sinema-enstitü-kıraathane

*Serdar Öztürk**

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Yeni İstanbul*'da 1954'te tefrika edilen (Tanpınar, 2000b: 330) ve ilk baskısı 1962'de yapılan *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* adlı romanı (2000a) değişik yazılara konu olmuştur. Bunların tümü, eserin, gelenekselsellik-modernlik zıtlığındaki bir süreçten geçen Türk toplumunun davranışlarını, konuşmalarını, saçmalıklarını, hicvetme ve eleştirme üzerine kurulu olduğu konusunda birleşir (Moran, 1978: 44-54; Ayvazoğlu, 1985: 29-33; Kutlu, 1983: 1-7).

Romandaki bu hiciv ve eleştiri, roman kahramanı Hayri İrdal'ın gözlemleri ve anlatısı çerçevesinden Abdülhamit döneminden başlayarak Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar uzanan toplumsal ilişkileri konu almaktadır. Berna Moran'a göre romanın birinci bölümü Hayri İrdal'ın çocukluğunu geçirdiği Tanzimat öncesini anlatmaktadır. Bu bölümde imparatorluğun bozulan iktisadi düzenine koşut olarak İrdal'ın ailesinin ve aile dostlarının mali durumlarının giderek kötüleşmesi ve bu nedenle onların "büyü, tılsım, simya" gibi akıl ve bilim dışı yöntemlere başvurarak sorunları çözmeleri işlenir (Moran, 1978: 46). İkinci bölüm Tanzimat sonrasını, üçüncü ve dördüncü bölümler ise Cumhuriyet dönemini anlatmaktadır. Bu bölümlerde İrdal'ın Birinci Dünya Savaşı'ndan dönüşü, evlenmesi, mali açıdan yaşadığı zorluklar, Doktor Ramiz ve Halit Ayarcı ile tanışması, hayatının bu tanışma sonrası dönüşümü konu edilir. Halit Ayarcı'nın kurmak istediği Saatleri Ayarlama Ensitüsü'nün (bundan sonra SAE diye anılacaktır) İrdal'a görev vermesi üzerine onun mali ve ailevi sorunları bir ölçüde düzelir. Ciddilik, hiciv, oyun üçgeninde SAE'deki iç ilişkiler romana damgasını vurur. Sonunda Amerikalıların SAE ile ilgili siyasal iktidara verdikleri olumsuz rapor üzerine Enstitü kapatılır. Halit Ayarcı bir trafik kazasında ölür

(*) Gazi Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü.

ve roman biter.

Ana konusu bu olmakla birlikte 2000 yılındaki yedinci baskısı 362 sayfa olan romanda, içerisinde Doğu-Batı karşıtlığı, Batı'ya yönelmek isteyenlerle oraya girip girmeme konusunda tereddüt yaşayanların durmuş zamanları ve o zamanları ayarlamak isteyen Halit Ayarcı ve onun gibi diğer "Nizamcı"ların yürüttükleri mücadeleleri oldukça derinlikli işlenir.

Romanın tartışma yaratan bir başka özelliği eserde anlatılan dünyanın özellikleri ve anlatılış biçimidir. Romanda anlatılan dünya hakkında kimi yorumcular "saçma", "yalan", "uydurma", "kaçış" gibi sıfatlar kullanırlar. Hatta Moran, "Romanın tümüne egemen bir duygudan söz etmek gerekirse buna "abes"in duygusu diyebiliriz" der (Moran, 1978: 48). Aynı ibareyi Beşir Ayvazoğlu da kullanır ve romanın örgüsünü "abesler zinciri" olarak niteler (Ayvazoğlu, 1985: 30). Mustafa Kutlu abes sözcüğünden ziyade saçma sözcüğünü tercih ettiği yazısının başlığını "Tanpınar'ın Yalan Dünyası" koyar (Kutlu, 1983: 1). Bu nitelemeler boşuna değildir. Tanpınar'ın kendisi de İrdal'ın ağzından SAE etrafında kurulan ilişkiler ağı hakkında sık sık benzer sıfatlar kullanır.

Ama romanda anlatılan dünya üzerine yorum yapanların kaçırdığı bir kavram daha vardır: Oyun. Oyun, aşağıda ayrıntılı inceleneceği üzere romanda betimlenen ilişkiler ağını betimlemek üzere zaman zaman kullanılan bir sözcük olmuştur.

Gerçekte daha yakından bakıldığında "oyun", saçma, yalan, uydurma gibi diğer tüm nitelikleri içinde barındıran bir anlama sahiptir. Oyunun toplumsal işlevlerini Batı merkezli bir bakış açısının dışında, değişik uygarlıklardan kanıtlar getirerek işleyen Hollandalı tarihçi Johan Huizinga'ya göre oyun "akla dayandırılamaz", "irrasyoneldir" (Huizinga, 2006: 20), gündelik ve asıl hayattan bir kaçıştır. Oyun, Huizinga'nın deyimiyle, "bu hayattan kaçarak, kendine özgü eğilimleri olan geçici bir faaliyet alanına girme bahanesi sunar" (Huizinga, 2006: 25). Ama bu dünyaya kaçış genellikle zevk için yapılır. Kişiler oyun oynadıklarının bilincindedir. Oyun kurallar içinde oynanır, kuralları ihlâl eden ihraca kadar varan cezalara uğrar.

Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde sinema, ŞAE ve kıraathane üçlemesi etrafından bir oyun dünyası kurgulamıştır. Bu mekânlar, makalede görüleceği gibi hem oyunların icra edildiği alanlardır, hem de bizatihi oyun üretimi faaliyetine etki etmektedirler. Dolayısıyla mekân, oyunda önemli bir unsurdur; çünkü Huizinga'nın da belirttiği gibi her oyun önceden belirlenmiş bir mekânsal sınır içinde gerçekleşir. Bu mekân bir "arena, oyun masası, sihirli çember, tapınak, sahne, perde, mahkeme" olabilir, bunların tümü biçim ve işlev açısından oyun alanlarıdır. Bu alanlar, Huizinga'nın sözcükleriyle, "bildik dünyanın ortasında, belirli bir eylemin gerçekleştirilmesi amacıyla tasarlanmış geçici dünyalardır" (Huizinga, 2006: 27-28). Böylece bu makale, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde anlatılan dünyanın nasıl bir oyunsal karaktere sahip olduğunu

bir tür kaçışın sığınağı haline gelen sinema, SAE ve kıraathane gibi üç mekân temel alarak incelemektedir. Makalede, bu mekânlarda üretilen ilişkilerin oyunsal özelliği romandan getirilen kanıtlarla vurgulanmaya çalışılmaktadır.

Tanpınar, Tanzimat modernleşmesinin emek ve zamanı değerlendirmenin öneminin altını çizen öncülleri Namık Kemal ve Ahmet Mithat Efendi (Ülgener, 2006: 71) kuşağının bir başka temsilcisidir. "Üretim", "iş" gibi kavramlar onun başka yazılarında önemli yer tutar. Ona göre bütün sorunların, ümitsizliklerin çoğu üretim azlığından kaynaklanmaktadır. Tam bir ekonomik kalkınma, ancak konusunu iyi kavrayan bir bilgi ile yapılan çok büyük bir üretim hamlesi ile mümkündür. Kendi uygarlığımızı, hayat biçimlerimizi yaratmak için kendi gerçekliğimizle uyuşan bir üretim programına ihtiyaç vardır (Moran, 1978: 54). 1950'de kendisiyle yapılan bir görüşmede Türk toplumunun en önemli sorununun az üretimden, az insan çalıştırmaktan ve çalışanların da gereği gibi ve gereği araçlarla çalışmamalarından ileri geldiğini savunur. Hakiki üretim, ona göre, ancak insanî emeğiyle, insanların işbirliğinden doğabilir (Tanpınar, 2006b: 293). O zaman Tanpınar'ın *SAE*'de insan ilişkilerinin üretildiği mekânlar etrafından kurguladığı oyun/irrasyonel dünyasıyla, gerçek yaşamında her fırsatta önemle vurguladığı üretimin ve rasyonalitenin hâkim olduğu dünya arasında bir gerilimin olduğu açıktır. *SAE*'ye niteliğini veren de bu gerilimdir. Makalelerinde ve kendisiyle yapılan söyleşilerde bu gerilimin üretim ve rasyonellik kutbunda bir konum benimseyen Tanpınar, romanda kurguladığı oyun dünyasıyla (irrasyonel dünyayla), deyim yerindeyse, bir tür oyun oynamaktadır. Tanpınar, bunu, irrasyonel/oyunsal dünyanın dışından bir bakışla (rasyonel bir bakışla) yapmaktadır. Rasyonel dünya, irrasyonel dünyayı kurmakta, onu hicivleştirmektedir.[1] Bu makale, Tanpınar'ın benimsemediği ve hicvettiği oyun dünyasını, romanın esasına damgasına vuran üç mekân –sinema, SAE, kıraathane– etrafından ve yer yer Batı literatüründeki kavramlardan da yararlanarak ortaya çıkarmayı amaç edinmektedir.

1 Tanpınar (2006b) 1955'te, yani *SAE*'nin tefrika edilmesinden bir yıl sonra, kendisiyle yapılan görüşmede sanatsal bir üretim faaliyetini oyun oynamaya benzetmiş ve kendi konumunu oyunun dışında konumlandırmıştır. Tanpınar, bu noktayı şiir örneğinde açıklar. Şiirde kafiye, vezin ve şekil "oyunun şartları" olarak bulunur. Kendisi bu durumu çocukların oyun oynamasına benzetir: "Hiç oyun oynayan çocukları seyrettiniz mi? Nasıl kaidelere riayet için kıyamet koparırlar. "Kardeşim olmadı..." diye birbirlerini yerler. Aksi taktirde kendilerini veremezler işe de onun için. Çünkü oyun oynadıklarını bilirler. Onun ciddiyetine inanmak, o zahmete katlanmak için gizli mukaveleye riayet ederler. San'at da oyun gibi içtimâi bir mukaveledir." Ama Tanpınar kendisinin oyunun şartlarından zaman zaman çıktığını kabul eder ve bunun gerekçesini "ben modern adamım da onun için!" diyerek açıklar (316). Böylece Tanpınar, irrasyonel olan oyun dünyasına bir Avrupalı gözüyle, dıştan bakar. Başka bir yerde Doğu'yu niçin sevdiğini açıklarken bu bakışını biraz daha net ortaya koyar: "Bu sevgi bizim için bir nevi evvel yaşanmış hayattan kalma sevgidir. Yani artık Avrupalı olduğum için severim. Yani tefsir ederek severim. Bunda da bir fevkalâdelik yok. Her nesil mazinin tefsirini yapar. Sevmek, daima hususî bir bakış tarzıdır" (Tanpınar, 2006b: 321). Tanpınar bu genel anlayışına uyumlu olarak *SAE*'deki oyun tefsirini irrasyonel dünyanın içinden değil, irrasyonel dünyanın karşı kutbundaki rasyonel dünyadan yapar.

Sinemanın yarattığı oyun dünyası

Sinemanın Osmanlı'ya ilk girişi sırasında ve ilk dönemlerinde toplum katında nasıl anlamlar içerdiği, toplum üzerinde nasıl etkiler yarattığı eksik bırakılmıştır. Tanpınar'ın romanı bu açıdan ilginç veriler sunar. Romanda, özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında bazı toplum kesimlerinin gerçek yaşamdan fantazyaya, kurmacaya veya bütün bunları kapsayacak bir üst tanım olarak oyun dünyasına kaçış için sinema salonlarını doldurdukları anlatılır. Ama bu dünya sinema salonlarıyla sınırlı bir kaçıştan ibaret değildir. Fantazya, salonların dışlarına da yansır, gerçek yaşam izlenilen filmler gibi zannedilmeye başlar.

Hayri İrdal'ın eşi Pakize bunun canlı bir örneğidir. Pakize hayata sinema perdesinden bakar: "hayata beyaz perdeden bakıyordu. Binaenaleyh ister istemez onun gözü ile ben de değişecek, sinema olacaktım" (Tanpınar, 2000a: 275). Pakize, bazen kendisini Hollywood'da zannetmektedir (218). O, sinemaya kendisini öylesine kaptırmıştır ki İrdal ile evlendiği günlerde onu bir akşam önce seyrettiği filmin artistleri olarak düşünür, sabahları yataktan kalktığında Bağdat Hırsızı filminde giydiği incili terliklerini arar (279). Pakize, gülüşlerini bile sinema yıldızlarına benzetir (325). Sinema onun için hayattaki en büyük zevktir, öyle ki bu yüzden gerçek yaşamla sinemada seyrettiği yaşamı sık sık birbirine karıştırır:

> Hayatta sevdiği tek bir şey vardı, o da sinema idi. Pakize sinemanın terbiye değil, tatmin ettiği insandı da. Beyaz perdenin karşısında o kadar kendinden geçer, o kadar her şeyi bırakırdı ki, sonunda yaşadığı hayatla seyrettiği macerayı birbirinden ayıramaz hâle gelirdi (Tanpınar, 2000a: 149).

Enstitü kurulmadan önce İrdal'ın eşiyle birlikte tek gittiği yer sinemadır. Bu yer, Pakize'nin kendisini fantazya dünyasında algılamasına yol açar, Pakize kendisini seyrettiği filmlerin sanatçılarıyla özdeşleştirir. Aynı zamanda eşini de fantazya dünyasına göre konumlandırır, onu da seyrettiği filmlerdeki sanatçılardan biri zanneder. Eşini Clark Gable, William Powel ile karıştırır. Bazen eşi için, filmlerde seyrettiği kırmızı sabahlıklarını ve süvari ceketlerini arar, bulamadığında ağlayacak denli üzülür. Bir başka sabah İrdal işe giderken filmlerdeki sahnelere uygun olarak eşinin boynuna sarılır ve ona dikkatli olmasını sıkı sıkı tembih eder. Bazı zamanlar komşu kızını Martha Egerth'e benzetir ve pencereden "Martha, kardeşim, nereye gidiyorsun böyle?" diye seslenir (150).

Kısaca Pakize kendisini fantazyaların, kurmacaların süslü olduğu bir oyun dünyasında zannetmekte, filmlerde izlediği sahneleri günlük hayatına yansıtmaktadır. Pakize'nin gerçek yaşamı sinema dünyasının oyunsallaştırılmış bir yansıması gibi algılaması, gerçek yaşamdaki aksaklıkları görmemesine neden olur:

> Karım, dediğim gibi sinema ile tatmin oluyor, hayatımızın aksak taraflarına bakmıyordu. Vâkıa Adolf Menjou gibi en aşağı yüz dokuz kat elbisem olduğu için artık düğmelerim dikilmiyordu. Fakat ceketimin dirsek yerlerinin çıktığını da pek fark etmiyordu. Gördüğü filmlerdeki her şey bizimdi, şatolar, elmaslar, bahçeler, asil kibar dostlar... Bu itibarla bu akşamki yemeği mutfakta yememizin veya hiç yememekliğimizin ehemmiyeti yoktu (150).

Hayri İrdal, Pakize'nin sinema zevkine inceden eleştiri getirse de, kendisinin de zaman zaman o dünyaya girdiğini itiraf eder. Yapacaklarını, ileriye yönelik planlarını, hatta rüyalarını bile bazen "yerli film sahne"lerine göre kurgular, bu rüyadan Cemal Bey tarafından uyandırılmayı "yıkım" olarak niteler (199). Tıpkı İrdal üzerinde olduğu gibi, sinema, romancı Atiye Hanım'ın kurmaca dünyasına da müdahale eder. Atiye Hanım genç bir kızın yaşamı hakkındaki görüşlerini belirtirken gençliğinde seyrettiği *Kıraliçe Kristin* adlı filmden yararlanır:

> Atiye Hanım (...) bilmem nedense derhal gençliğinde pek rağbet kazanmış olan Kıraliçe Kristin adlı bir filmi hatırlıyordu. O zaman fikirleri biraz karışıyordu. Çünkü Atiye Hanımefendi bu filmi çok sevmişti. Kendi sanat hayatında bu film bir dönemeç yeri olmuştu. Çoktan beri tıpkı ona benzer bir *Kösem Sultan* yazmak istiyordu (165).

Oyun ve oyunun zorunlu temsili alanı: Saatleri Ayarlama Enstitüsü

Her oyun öncelikle "gönüllü bir eylemdir", emirlerin içerimlendiği oyun, oyun olmaktan çıkar. Bu, olsa olsa bir "oyunun zorunlu temsili" olabilir (Huizinga, 2006: 24). Oyun, bir görev olmayan, boş zaman için gerçekleştirilen bir etkinliktir (Huizinga, 2006: 25).

SAE bu açıdan incelendiğinde hem oyun hem de oyunun zorunlu temsilinin mekânıdır. Enstitüyle ilişkili bazıları açısından burası oyunun oynandığı yerdir, örneğin daha aşağıda ayrıntılı inceleneceği üzere Pakize ve Hayri İrdal'ın kızı Zehra için burası fantazya dünyasıdır. Bunun dışında Enstitü'nün çıktılarını takip eden ve bunlarla gerilim ve trajik komik yüklü uydurma bir dünya yaratan okuyucular ve diğer başka kesimler için kurumun anlamı da budur. Ama hem Enstitü kurucusu Halit Ayarcı hem de kurum çalışanlarının çoğu için SAE, içerisinde emrivakinin yer aldığı, gönüllü çalışmadan ziyade iş yapmanın görev addedildiği bir mekândır. Ona göre "her iş, iş değildir. İş evvelâ bir zihniyet ve zaman telâkkisidir." Enstitü kurulmadan önce ülkede gerçek iş yoktur. Çalışmak ancak belirli bir düzende olur (Tanpınar, 2000a: 133). Enstitü çalışma hayatını organize edecektir.

Bir kurumun çalışma, eğitim gibi idealleri ön plana alması oyunsal ilkeye fazla yer bırakmaz (Huizinga, 2006: 243). SAE, en azından görünürde, ayarsız saatleri ayarlayarak kaybolan zamanları üretici güce, işe dönüştürmek amacıyla kurulmuştur. Ayarcı, romanın bir yerinde kurumun görevini saatleri ayarlamak

olarak açıklar (Tanpınar, 2000a: 268). Bir başka yerde "iyi ayarlanmış bir saat, bir saniyeyi bile ziyan etmez!" (37) diyerek zamanı ayarlamanın önemini belirtir. Ayarcı'ya göre zamanı ayarlamamak çalışmada ve üretimde kayba yol açar:

> Halbuki biz ne yapıyoruz? Bütün şehir ve memleket ne yapıyor? Ayarı bozuk saatlerimizle yarı vaktimizi kaybediyoruz. Herkes günde saat başına bir saniye kaybetse, saatte on sekiz milyon saniye kaybederiz (...) Çıldırtıcı bir kayıp (Tanpınar, 2000a: 37).

Dolayısıyla Enstitü'nün görevi bu kaybı önlemek olarak açıklanır. Bu açıdan bakıldığında burasının oyunsal ilkeye asgari derecede yer veren bir kurum olduğu düşünülebilir, ne var ki bu sadece görünüştedir. Roman boyunca Enstitü'nün kurucusu Halit Ayarcı burasının kendi işlevini kendisinin yaratacak bir kurum olduğu mesajını verir. Asıl önemli olan, Ayarcı'ya göre, Ensitü'nün işlevlerinin olup olmaması değildir, böyle bir kurumun bir realite olarak varlığı esastır. Enstitü gibi bir kurum kurulduğuna göre onun asıl işlevini zamanın kendisi gösterecektir. Dolayısıyla Ayarcı, kurumu daha başından bir oyunun zorunlu temsiliyetine olanak veren mekân gibi algılar. Kurumun kurucusu kendisi olduğuna göre, asıl oynatıcı da doğal olarak O'dur. Ayarcı kurumun hâkimi bir pozisyonda diğerlerini oynattığını yadsısa da bu gerçek onun söylemlerine ve eylemlerine yansır. Gerek İrdal gerekse kurumda çalışan diğerleri eylemleri ve söylemleriyle Ayarcı'nın aslında bir tür oyun oynadığının bilincinde olduklarını gösterirler. Enstitü'de üst düzey bir pozisyonda çalışmasına rağmen Hayri İrdal, kurum hakkında şöyle der: "Bana şimdi müessesemiz, memlekette iş hayatını kurmaktan ziyade bazı işsizlerin kendilerine iş bulmasına yardım etmiş gibi görünüyor" (Tanpınar, 2000a: 134). Sonuçta kurumun ne işe yaradığını sadece Ayarcı bilmekte ve bunu söz oyunlarıyla etrafa anlatabilmektedir. Böyle olduğu içindir ki romanın sonuna doğru Enstitü'yü bıraktığında kurumu teftiş etmeye gelen Amerikalı ekibe İrdal, kurumun ne işe yaradığını ikna edici bir şekilde anlatamaz. Amerikalı ekip, 0135 servisini arayarak saatin kaç olduğunu öğrenmek varken böyle bir kuruma niçin gerek duyulduğunu sorar. İrdal, Ayarcı'ya Enstitü'nün ilk kurulduğu andan itibaren aynı soruyu defalarca sorduğunu ve ondan görünürde mantıklı yanıtlar alabildiğini belirtir. Ama sofistçe sözcük oyunları yaparak çevresindekileri etkileyen Ayarcı artık yoktur. İrdal, bu teftişten üç gün sonra Enstitü'nün kurulması üzerine burasının bir tür oyun kurumu olduğunu çok iyi bilmektedir: "Saatleri Ayarlama Enstitüsü *rolünü yapmıştı*." (abç., 368-369).

Ayarcı, Enstitü kurulmadan önce Doktor Ramiz ve Hayri İrdal ile lokantada sözcük oyunlarıyla yüklü olan görüşmesinde gerçek yaşama nasıl müdahale edileceğinin, onun dönüştürüleceğinin formüllerini de anlatır. Ayarcı için çıplak gözle görünen "hakikat" yoktur. Önemli olan hakikati görmek değil, onu istenilen şekle dönüştürmektir. Şayet İrdal'ın baldızı sesi kötü olmasına rağ-

men ünlü bir musiki sanatçısı olmak istiyorsa, yapılması gereken kalabalıkların güdülerinden yararlanarak ve baldızına uygun bir musiki türü belirleyerek onu isteğine kavuşturmaktır. Gerçek kendi işleyişine bırakılamaz, yeniden yaratılabilir; gerçekle oynanılabilir (217-223).

İrdal'ın işsiz olması dönüştürülmesi gereken bir realitedir, çünkü o, saatlerden anladığı konusunda –uydurma da olsa– Ayarcı'yı ikna etmiştir. O halde İrdal, SAE'nin çekirdek bürosunda çalışmayı hak etmiştir. Ayarcı, böylece büroda İrdal'a iş verir (224). Ancak İrdal'ın ne yapacağı belli değildir. Büroda "iş"ten ziyade "gösteriş" vardır. Burada sanki oyun oynanmaktadır. Ayarcı, sanki oyuncular sahneye çıkacaklarmış gibi kurumda çalışanların kılık kıyafetleriyle özellikle ilgilenmektedir (228).

Enstitüdeki çalışanlar –veya oyuncular– kendilerini bir süre rüyada zannederler. Dedikodu ve kurumla ilgisi olmayan etkinliklerle geçirilen zaman, hademeyi bile şaşkınlığa düşürür ve bir gün Hayri İrdal'a utana sıkıla şöyle der: "Beyim (...) bu işe ben de şaşıyorum. İçime acayip şüpheler girmeye başladı. Acaba öldüm de cennette miyim diye düşünüyorum (230-31).

Hademe, kendisini bir fantazya aleminde zanneder, ama üst düzey yöneticiler ve bürokratlar da eylemleri ve söylemleriyle bu dünyaya girerler. Belediye başkanıyla birlikte ofisi ziyaret eden Halit Ayarcı, orada sanki bir tiyatro oyunu sahneye koyarlar. Ofis iki odadan oluştuğu halde, Ayarcı başkana işyerini gezmeyi teklif eder. İrdal, bu durumu mizahi bir üslupta anlatır:

> Gezilecek ne vardı? Bizim odadan Halit Bey'in odasına geçilecekti, o kadar. Fakat tecrübeli adamlar başka türlü oluyor. Belediye reisi bulunduğu yerle öteki odanın arasındaki birkaç adımı yarım saatlik bir mesafe yapmasını biliyordu (Tanpınar, 2000a: 232).

Enstitü'de kadroların seçimi bile bir tür oyundur. Çalışan herkesin Enstitü'ye alınmak üzere tanıdık birisini önerme süreci hakkında İrdal "bir çeşit aile oyunu oynuyorduk" der (247). Ayarcı ve İrdal işe alınacaklara dair isim önerme oyununa girişirler (247-248). İşe alınacaklara ilişkin böyle bir kriter aslında modern bir kurum kurmak isteyen Halit Ayarcı'nın çelişki içinde olduğunu gösterir. Ülgener'in belirttiği gibi geleneksel dünyada bir kişinin çalışma kriteri onun *ne olduğuna* ilişkinken, modern dünyada onun *ne iş gördüğü, neye yaradığıdır* (Ülgener, 2006: 51).

Oysa Enstitü'nün kurucusu olan Halit Ayarcı kurumu rasyonel eylem ve söylemlere uygun olarak örgütlemeye çalışır *görünür*. Kurumun örgütlenmesi ve işleyişi değerlendirildiğinde kurumun en azından irrasyonel olmadığı söylenebilir. Burası Erving Goffman'ın sözünü ettiği total bir kurumu[2] andırmaktadır.

---

2 Erving Goffman'a göre total kurum, duvarları, kilitli odaları, elektrikli telleri ile kurum içindekilerin dışarıyla etkileşimini önleyen bir özellikle karakterize edilebilir. Hapishane, hastane,

Enstitü'de müdürlerin dışında herkes tek tip üniforma giyecektir. Konuşma, nazik, ciddi olmalıdır. Bunun için kurum elemanlarına konuşma kuralları öğretilecektir. Tıpkı zamanın ayarlanması gibi personel de tam takır ayarlanacaktır (25-51). "Çalar saat gibi konuşup susacak insanlar" üretilecektir (251).

Norbert Elias'ın Avrupa'da yüzyıllar aldığını belirttiği duyguları denetim altına almayı kapsayan uygarlık süreci (2004) SAE sayesinde kurum elemanlarına çok kısa bir sürede aşılanmaya çalışılmaktadır. Özünde oyunsal özelliğe sahip olan irrasyonel duygular üzerinde oto-kontrol uygulanmaktadır. Kontrol altına alma süreci, gözlemleyerek ve talimatları öğrenerek gerçekleşir. Hayri İrdal'ın maaşının artırıldığını duyduğunda içinden geçen duygu Ayarcı'nın boynuna sarılmak ve iki elini öpmektir, ancak sonra kendi deyimiyle "ona yetişmeye, onun gibi hareket etmeye karar" verir. Yani kendisini "yarı yolda" tutar ve sadece en ciddi sesiyle teşekkür eder ve ekler: "fakat bence asıl mesele müessesenin muvaffakiyetidir" (53).

Bunlar İrdal'ın gerçek duyguları değildir. İrdal, görünürde maske takarak rolünü oynar. İrdal, aslında ciddiyken bile oyun oynamaktadır. Ama bu oyun zevk için değil, maddi açıdan daha iyi bir yaşam sürdürebilmek içindir. İnsanı oyun oynamaya yönelten böyle bir gerekçe ise Huizinga'nın anlayışında o eylemi gerçek anlamda oyun olmaktan çıkartır, onu bir zorunlu temsil yapar. Gerçek anlamda oyun, bizatihi kendisi için oynanır, "gündelik hayatın mantığının dışında, gereklilik ve yararlılık alanının dışında" yer alır (Huizinga, 2006: 202). "Oyun, her tür maddi çıkar ve yarardan arınmış bir eylemdir" (Huizinga, 2006: 31).

Enstitü'ye rasyonel ilişkilerin egemen olması için gayri şahsilik öne çıkarılmaya çalışılır. "Ayar Enstitüleri Nizamnamesi", saatlerini kurdurmak isteyen müşterilerin çalışanlara kişisel sorular sormalarına ve müşterilerin bunları yanıtlamalarına izin vermemektedir (Tanpınar, 2000a: 253-54). Çalışan-müşteri iletişimi mümkün olduğu kadar gayri şahsi temele yaslanmalıdır. Bu baskı çalışanlar üzerinde o derece yoğundur ki, ayar istasyonlarından birisine uğrayan ve orada çalışan kişiye kendisini tanıyıp tanımadığını soran Hayri İrdal, ondan herhangi bir yanıt alamaz. Çünkü soru kişiseldir ve SAE talimatnamesi hangi konumdaki kişiden gelirse gelsin kişisel nitelikli sorulara yanıt vermeyi yasaklamaktadır. İrdal'ın ısrarı üzerine çalışanın getirdiği açıklama bu noktanın altını çizer:

> Tabii tanıdım..., fakat Sabriye Hanım'ın verdiği talimatın dışına çıkmak istemedim. O bize müşterilerin yüzlerine fazla bakmadan gülümsememizi, son derece gayri şahsi davranmak şartıyla şahsi olmamızı ve daima saatten bahsetmemizi, ezberlemiş gibi konuşmamızı, enstitüye dair her türlü izahatı en açık şekilde vermemizi söylemiştir (254).

---

manastır, çalışma kampı, yatılı okul, kışla, huzurevleri bu kurumlardan bazılarıdır. Total kurumun en önemli özelliği, kurum çatısı altında uyuma, oynama ve çalışma gibi üç etkinliğin tamamen rasyonel bir şekilde ve bir otorite altında gerçekleştirilmesidir. Ayrıntı için bkz. Goffman, 1961.

SAE'de gülümsenin bile talimatlara bağlanışı Sosyolog Arlie Hochschild'ın *The Managed Heart* isimli 1983 tarihli kitabındaki "duygusal emek" kavramını hatırlatır. Bir pilotun stajyer uçuş görevlilerine yönelik talimatı şöyledir: "Kızlar, şimdi oraya gidip gerçekten *gülümsemenizi* istiyorum... Gülümsemeniz en büyük servetinizdir. Oraya gidip bunu kullanmanızı istiyorum. Gülümseyin. *Gerçekten* gülümseyin. Gerçekten *bunda aşırıya kaçın*" (aktaran Giddens, 2005: 626). Dolayısıyla rasyonel ilişkilerin egemen kılınmaya çalışıldığı bir kurumda yöneticiler çalışanlardan sadece fiziksel emek değil, duygusal emek de isterler. Bu noktada artık tıpkı bir beden işçisinin kolunu hareket ettirirken makinenin rastlantısal bir parçası olması gibi gülümsemek de hizmet işçilerinin yüzlerinde "asılı" kalır. Çalışanlar, gülümserken bile kendi duygularına uzak kalmaktadırlar. Duyguların insanın derin ve kişisel bir parçası olduğu dikkate alındığında bu ilginçtir (aktaran Giddens, 2005: 206). Gayri şahsiliğin egemen kılınmaya çalışıldığı SAE'de işçilerin konuşmalarının, gülümsemelerinin ve davranışlarının emrivakiyle olması, bu eylemleri gerçek anlamda oyun kavramı altında toplamaya engel olur. Artık zevk için gülümsenmez ve konuşulmaz, dışardan yönlendirmeyle zorunlu bir gülümseme ve konuşma gerçekleştirilir.

Ama rasyonellik özellikle kurumun üst düzey görevlileri arasında zaman zaman *bozulur*. Örneğin tecrübeli işçiler yerine tecrübesiz işçilerin ve üstelik kura yöntemiyle işe alınması kabul edilir (Tanpınar, 2000a: 312-314). Kura ile eleman seçme oyunun temel bir başka özelliği olan şans faktörüne işaret eder (Huizinga, 2006: 28). Ama burada şansın belirleyici olduğu oyun, başkalarının egemenliği altında oynanmaktadır. Enstitü'nün kurucuları ve üst düzey görevlileri başkalarının şanslarıyla oynamaktadırlar, oynatılanların oyuna katılma şansları, hatta kura çekme şansları yoktur.

Aslında Enstitü kurucusu Halit Ayarcı ile üst düzeyde görevli olmasına rağmen nihayetinde ücretli bir çalışan olan Hayri İrdal'ın arasındaki oyun da gerçek anlamda bir oyun değildir. Çünkü daha önce belirtildiği gibi Huizinga'ya göre oyunun oyun olabilmesi için ona herkesin istekle katılması gerekir. Ne var ki İrdal, işsiz kalma korkusuyla rol icra eder, gerçekte düşünmediğini, inanmadığını "müş gibi, mış gibi" yapar görünmeye çalışır. Örneğin Halit Ayarcı, bazı yetkili kişilere Hayri İrdal'ın Ahmet Zamanî Efendi hakkında önemli bir etüd yaptığını söylediğinde İrdal rolünü kabul eder. Tuhaflık şuradadır ki gerçekte Ahmet Zamanî Efendi diye birisi yoktur, bu şahıs uydurmadır ve İrdal onun ismini dahi duymamıştır. Ayarcı'nın bütün amacı yetkili kişileri etkilemektir. Bu etkileme oyununa İrdal gönülsüz de olsa katılmak zorunda kalır, anılan kişiyi tanırmış *gibi* yapar. Ama içinden şunu söylemekten kendini alamaz: "Ah yârabbim, ekmek paramı niçin bana doğrudan vermedin de beni başkalarının uydurduğu bir yalan yaptın!" (265). Ne var ki içsel dünyasındaki bu sesi dışarıya yansıtmaz, onu denetim altına alır ve Ayarcı'yla elbirli-

ği içinde yetkili kişilere konuyla ilgili uydurma yanıtların bol tekrarlandığı doğaçlama bir tiyatro sahnesini icra eder (265-267).

Hayri İrdal'ın sahneye koyduğu oyun, kendi oyunu değil Huizinga'nın deyimiyle "zorunlu temsil"dir. Tanpınar'ın betimlemeleri ve Huizinga'nın analizlerinden yola çıkarsak buna "dışardan yönlendirmeli" oyun da diyebiliriz. Dışardan yönlendirmeli ya da zorunlu temsil anlayışının Enstitü'ye nasıl nüfuz ettiği roman boyunca Hayri İrdal'ın pek çok serzenişinde bulunabilir:

> Ne garipti, hepimiz Halit Ayarcı'nın elinde bir kukla gibiydik. O bizi istediği noktaya getiriyor ve orada bırakıyordu. Ve biz o zaman, sanki evvelden rolümüzü ezberlemiş gibi oynuyorduk (Tanpınar, 200: 324).

Ama Ayarcı bu görüşte değildir:

> Size rol filan yaptıran yok. Emrivaki de yok. Sadece hürmet eden inanan insan var. Tasavvurlarımı tabii hayatınız şeklinde yaşamanızı istiyorum. Evvelden haber versem hürriyetinizi ihlal etmiş olurum. Asıl o zaman rol yapmış olurdunuz. Sokağa çıktığınız zaman kime tesadüf edeceğinizi bilmediğiniz gibi, bu gece de olacakları bilmiyordunuz. Geldiniz, gördünüz ve karşılaştığınız şeyleri hepimiz birden yaşadık. Burada emrivaki yok ki..." (Tanpınar, 2000a: 336).

Bu zorunlu oyunun icra edildiği dünyada gerçek olan nedir? İrdal'a göre tek gerçek SAE'nin İrdal'ın işsiz ve sefil hayatına nokta koymasıdır (270). Ama İrdal'ın oyuna, bizatihi oyun için değil içinde bulunduğu koşullar dolayısıyla katılmak istemesine rağmen, eşi Pakize bizzat zevk için katılır. Sinemanın yarattığı fantazya dünyasında yaşayan Pakize oyunu tüm içtenliğiyle yaşar. Pakize kocasıyla bütün iletişiminde "aklı başında, iyi niyetli kocasının sıhhatine dikkat eden kadın rolü"nü oynar (290). Gece yatağa geldiğinde kocasına "Yine bu vakitlere kadar çalıştın, değil mi? Hayri, sen hiç kendine acımıyorsun!" diye mırıldanır. Bunu söyleyen Pakize, İrdal'ın geceleri çalışmadığı gerçeğini görmezlikten gelmektedir (290). Pakize bir başka gün bir gazeteye verdiği demeçe olağanüstü bir Hayri İrdal portresi çizer. Çizilen portre İrdal ile ilintisizdir, onun maskelenmiş, cilalanmış bir görüntüsüdür (275-6). İrdal'ın kızı ile Halit Ayarcı çizilen bu tablodan oldukça memnundur. Zehra, bir elinde gazete babasının boynuna sarılır ve "ben zaten biliyordum böyle bir insan olduğunu senin!" der (278). Zehra tıpkı Pakize gibi kendisine düşen rolü yaptığını sandığı için mutludur (291).

Hayri İrdal ise kendisiyle ilgili oynanan oyundan bazen hoşnut olmaz. Bu nedenle Ayarcı, İrdal'a rol oynamanın kurallarını sık sık hatırlatır: "[Mülakat] Sizi ıslah ediyor, tanzim ediyor, sevebileceği şekle sokuyor... Niçin ters tarafından alıyorsunuz hep? Bütün bunları da sizi sevdiği için yapıyor. Size hakikî çehrenizi veriyor" (277).

Kısaca Ayarcı'ya göre Enstitü'de çalışan herkes "olanı" değil; "olması gereken" oynarsa hiçbir sorun yoktur. Ama İrdal bu konuda hep ikircikli davranır, zaman zaman oyuna istemeyerek de olsa katılır, ancak eşinin gazeteye verdiği mülakata yönelik sesli tavrı örneğinde olduğu gibi oynanan oyuna zaman zaman oldukça kesin ve net karşı çıkış sergiler: "Baştan aşağı yalan ve hamakat!" (277). İrdal, gerçeğin sunulandan, gösterilenden çok farklı olduğunu Ayarcı ve Ramiz'e sürekli hatırlattığında, onların yanıtları asıl gerçeğin sunulandan ve gösterilenden ibaret olduğudur. Sahnenin dışında kalmak istemeyen, yeni ve olması gerekeni kabul etmelidir (279).

Halit Ayarcı, yalan dünyasını meşrulaştıracak pragmatist bir yaklaşım sergiler. Örneğin İrdal, *Şeyh Ahmet Zamanî'nin Hayatı ve Eseri* adlı kitabı yazdığında, eserin uydurma olduğunun herkes tarafından anlaşılacağı korkusuna kapılır. Bu korku Ayarcı tarafından yalanı meşrulaştıracak bir gerekçeyle bertaraf edilmeye çalışılır. Ona göre böyle bir eserde yalan söz konusu olamaz; çünkü içinde bulunulan modern dönem, kendi ihtiyacı için geçmişten yararlanmak zorundadır. Geçmiş şimdinin ihtiyaçları için yeniden yaratılabilir (296-297). Bu sanki, Hobsbawm ve Ragner'in "geleneğin icadı" (*the invention of tradition*) (1996) kavramının Ayarcı'nın diliyle ifade edilmesidir. Ayarcı'ya göre geçmişi yeniden yaratma faaliyeti sahicidir ve ancak "şimdiki" başarılı Hayri İrdal tarafından gerçekleştirilebilir. On yıl önceki Hayri İrdal'ın yarattığı bir eser uydurma ve yalan olarak değerlendirilebilir, çünkü İrdal o zaman tanınmamıştır (297).

Dolayısıyla Ayarcı, Enstitü'yü rasyonel temellere oturtmaya çalışır *görünmesine* rağmen aslında *kurmaca* bir rasyonellik temeline yaslamaktadır. Kurduğu oyun dünyasını rasyonel bir gerekçeye temellendirmeye çalışan Ayarcı'nın amacı başarıdır, başkalarını geçmedir, birinci olmadır ve onurlandırılmadır. Romanda Ayarcı'nın maddi kazancından söz edilmez. Oyun, onur, itibar ve prestij için oynanır. Bütün bu özellikler, Huizinga'nın oyun tanımına uyar. Ona göre, oyunda ilk güdü, başkalarını geçme, birinci olma ve onurlandırılmadır. Bunun sonucu olarak ortaya çıkabilen kişinin veya grubun maddi gücünü artırabilme olasılığı, yalnızca ikincil düzeyde kalır. Esas olan kazanmış olmaktır (Huizinga, 2006: 75). Ancak Ayarcı'nın sahneye koyduğu oyun, Huizinga'nın anlayışından biraz farklıdır. Ayarcı'nın denetiminde ve emirleri altında oynanan oyun olsa olsa "zorunlu bir temsil"dir. Diğer yandan ücret, oyun alanına tamamen yabancı olduğundan ve ücret elde etmek için yapılan çalışma oyunu oyun olmaktan çıkardığından (Huizinga, 2006: 76) İrdal'ın ve birincil amacı para kazanmak olan diğer bazı işçilerin gerçekleştirdikleri etkinlikler de gerçek anlamda oyun değil, zorunlu temsildir. Buna karşın Pakize ve Zehra gibi Enstitü'de ücretle çalışmasına rağmen gerçek amaçları ücretten ziyade başarmak, prestij, onur ve fantazya dünyasının nimetlerinden yararlanmak olan kişilerin Enstitü'deki etkinlikleri ise oyundur. Yine Enstitü'nün etkinliklerini takip eden bazılarının etkinlikleri de oyundur. Örneğin İrdal'ın uydurma kitabı *Şeyh Ah-*

met Zamanî'nin Hayatı ve Eseri kitabını okuyarak oyuna katılan bazı okuyucular kendilerinin Ahmet Zamani'nin oğlu olduğunu kanıtlayacak belgeler bile ileri sürerler (298-9). İspritizma Cemiyeti'ndeki bazı kimseler ise Ahmet Zamani'nin ruhunu çağırma ve onunla konuşma seansları düzenlerler (299). Bu iki grup, isteyerek, bilerek ve zevkle bir eyleme katıldıklarından sözcüğün tam anlamıyla oyun oynamaktadırlar.

Buna karşın tüm okuyucular, her ne kadar oyun tanımına yakın olsa da tam anlamıyla oyun oynamazlar. Onlar İrdal'ın uydurma kitabının gerçek olmadığını, bir başka uydurma kahraman öne sürerek kanıtlamaya çalışırlar. Bu grup, oyuna, önce İrdal'ın kitabının kahramanın reddiyesiyle katılmakta, sonra onun karşısında uydurma başka kahramanlar çıkarmaktadır. İleri sürülen sava göre o devirde Ahmet Zamani değil, Fenni Efendi yaşamıştır. Hayri İrdal, Fenni Efendi'nin eserini Zamani Efendi'ye uyarlamıştır. Nedeni, Zamani isminin Enstitü için en uygun reklamı temsil edecek bir çağrışımı içermesidir. İrdal tarihî bir gerçeği kurumun reklamı için tahrif etmiştir (299). Normal koşullarda uydurma kahramana karşı uydurma kahraman çıkarma, tam bir oyun sayılabilir. Çünkü oyun, Huizinga'nın deyişiyle gerilimi, mücadeleyi içinde barındırır. Aşıkların atışmaları, bilme uydurma yarışmaları, sofistlerin sözcük ve ifade hilelerini içeren mücadeleleri hep oyundur (Huizinga, 2006). Buna karşın oyun, "intikam" için icra edilmeye çalışıldığında oyun olmaktan çıkar ki romanda İrdal'ın eserinin uydurma olduğunun ortaya konulmak istenmesinin nedeni İrdal ile kişisel ve ailevi sorunları olanların ondan intikam almaları olarak gösterilmiştir (299-300). Dolayısıyla mücadele, yarışma, rekabet kendi içinde bir amaç değil, intikam alma amacının bir aracı olduğundan bu son grubun irrasyonel eylemleri oyun olarak değerlendirilemez.

SAE'deki oyunun zorunlu temsilinin bozuluşu

Enstitü'de Halit Ayarcı'nın sevk ve idare ettiği dıştan yönlendirmeli oyun, Enstitü'de çalışanların "maddi menfaatlerine" zarar veren "Saat Evleri Projesi" yüzünden bozulur. Aslında, proje Hayri İrdal'ın bazı gerçekleri öğrenmek üzere ortaya koyduğu oyunun bir parçasıdır. İrdal'ın amacı, Enstitü'de herkesin rol yapıp yapmadığını, kendi gerçekliklerini koruyup korumadıklarını öğrenmektir.

Romanda oyunun bozuluşu şöyle anlatılır: İrdal, SAE'nin binasına yönelik projeyi açıkladığında herkes rolünü oynamakta, projeyi beğeniyor görünmekte ve İrdal'ı bu yüzden takdir etmektedir. Ancak ne zamanki Enstitü'de çalışanların yaşayacakları mahallede inşa edilecek Saat Evleri'nin projesini kendisinin üstlendiğini duyurur –ki bunun İrdal'ın bir oyunu olduğu daha önce belirtilmişti– herkes rollerinden sıyrılır ve gerçek yaşama döner. Herkes projeye karşı çıkar, onlar SAE gibi anormal binalar değil, normal binalar inşa edilmesini istemektedirler. İrdal'ın diliyle kurumda çalışanların tepkisi şöyledir: "...Onlar da

benim gibiydi, hatta daha beterdiler" (Tanpınar, 2000a: 365). Topluluk, "umumun parası sarf edilirken o kadar cömert, hasbi, kayıtsız şartsız yenilik taraftarı" olmasına, İrdal'ın SAE binası projesini övmesine rağmen, "şimdi kendi menfaatleri ortaya konunca birdenbire dönmüşler"dir (365). İnsanlar kendi çıkarlarına dokunulduğunda oynanan oyunu yüksek sesle eleştiriye başlamaktadırlar. Eleştirilerde baş payeyi Halit Ayarcı almaktadır: " 'İnsanla bu kadar oynanmaz ki, a canım!' sözü dillerinden düşmüyordu. Hülasa herkes kendisi olmuştu. Ve bunun için herkes birbirine benziyordu" (365).

Halit Ayarcı da bu duruma anlam vermekte zorlanmasına rağmen, yine de bir sonuç çıkarır: Herkes o ana kadar yalan söylemiştir:

> Dünyanın en modern müessesinde, en mükemmel ve yeni şartlar altında ve bu kadar yenilik içinde çalışan bu insanlar bu işi nasıl anlamazlar? O halde enstitüde ne işleri var? Niçin yeni binayı alkışladılar? Niçin bizi tebrik ettiler? Demek yalan söylüyorlar! (Tanpınar, 2000a: 365).

İrdal'a göre ise kimse yalan söylememektedir, herkes son derece samimidir. Onlar sadece "yeniliği kendilerine ucu dokunmamak şartıyla" sevmektedirler. Şimdi de "o şartla severler. Fakat hayatlarında emniyetli ve sağlam olmayı tercih" etmektedirler (Tanpınar, 2000a: 365).

Topluluğun görüşlerini değiştirmeyi ilk kez başaramayan Ayarcı nerede hata yaptığının sorusunu İrdal ile tartışır. İrdal'a göre, yanlış, etrafla fazla oynanmasıdır. Ayarcı bu görüşe katılmaz: "Hayır ... Hiç oynamadık. Bizi aldattılar. Biz fazla inandık onlara..." (Tanpınar, 2000a: 367). Ayarcı, insanın ikircikli bir mantığa sahip olmasına açıklama getiremez ve kendisinin de oynatılan haline düşürüldüğünü şu cümleyle belirtir: "Bu müessese artık benim değil! Bundan sonra ben de herkes gibiyim burada..." (367).

Kısaca, roller artık değişmiştir, oyunun kurallarını "ayarlama" sırası artık Ayarcı'nın elinde değildir. Vaktiyle Ayarcı'nın oynattıkları şimdi oyunbozanlık etmekte, oyunun kurallarını yeniden düzenlemek istemektedirler. Ancak oyunbozanlığın boyutu, rollerini icra edenlerin oyundan çıkmalarını gerektirecek çapta değildir. Onların, sonunda başarıya ulaşan bütün mücadeleleri, oyunun çıkarlarına dokunan sahnesini çıkarmaktan ibarettir.

Gerçek bir oyun dünyası: Kıraathane

Tanpınar'ın Hayri İrdal'ın işsiz kaldığı dönemde kullandığı İstanbul Şehzadepaşa'daki kıraathaneye yönelik betimlemeleri Salah Birsel'e göre İstanbul'daki *Darüttalim Kıraathanesi*'ne aittir. Gençliğinden itibaren bu kıraathaneye tutkun olan Tanpınar, romanın kişilerini de çoğunlukla buradan çıkartmış, bu kıraathane yaşamına yönelik gözlemlerini romanına aktarmıştır (Birsel, 2002: 139).

Kıraathane dünyası romanda, içerisinde seyirci ve oyuncuların yer aldığı bir tiyatro biçiminde anlatılır. Tiyatrodaki konuşmalar, eylemler, sahnelenen oyunların repertuarlarını oluşturur. Kıraathaneye yönelik tiyatro benzetmesi, burasının gerçek bir oyun alanı olduğu anlamına gelir. Huizinga'nın belirttiğine göre sadece "tiyatro, sürekli eylem özelliğinden ötürü, oyunla olan bağlantısını korumaktadır" (Huizinga, 2006: 185). Richard Sennett ise tiyatro ve kahvehane arasında ilginç bir bağlantı kurar. Düşünüre göre 18. yüzyılda Paris ve Londra'daki tiyatrolar çevresinde kümelenen kahvehanelerde ve publarda üretilen sohbetler (Sennett, 2002: 110) tiyatro sahnelerindeki oyunları andırır (116). Tiyatrodaki seyircilerin "anlık kendiliğindeliği" kahvehane konuşmalarına benzer.

Bu benzetmeyi daha iyi anlayabilmek için iki kavramın üzerinde durmak gerekir: "noktalama" (pointing) ve "halletme" (settling). Bu iki kavram 18. yüzyılın tiyatrosunda seyircinin oyuncuya doğrudan müdahalesini anlatmaktadır (Sennett, 2002: 109). Bu dönemdeki her tiyatro oyununda seyircinin merakla beklediği ve çok iyi bildiği sahneler vardır. Oyuncu bu "nokta"da sahnenin önüne gelmekte, repliğini, ortada bir yerde ve seyircinin yüzüne dönerek söylemektedir. Seyirciler bu performansa ıslık çalarak, yuh çekerek tepki verebilecekleri gibi, beğenilerini gözyaşları ve hıçkırıklarla da gösterebilmektedirler. Bu son durumda oyuncular, gösterimi tekrarlamaktadır. Oyuncu, seyircilerin beğendiği "nokta"yı yedi sekiz defa dahi tekrarlayabilir. Sennett'ın deyimiyle "Noktalar hem sahne kuralları gereği olması gerekenleri kesintiye uğratan uzlaşma anları hem de seyirciyle oyuncu arasında doğrudan birleşmenin gerçekleştiği" anlardır (2002: 110). "Halletme" ise oyuncu ve suflör ile ilgilidir. Bir oyuncu oyun sırasında sözleri unuttuğunda aşağıdaki suflöre doğru bakmaktadır. İzleyiciler bu durumu fark ederlerse oyuncunun suflörün söylediklerini işitmesini engellemek için yüksek sesle yuha çekerler, ıslık çalarlar. Sennett'ın deyimiyle seyirciler oyuncuyu böylece "toptan halledelerdi" (2002: 110).

Tiyatro oyunlarına ait bu kendiliğindenlik Paris ve Londra'daki tiyatroların çevrelerindeki kahvehanelere ve publara da taşınır. Buralarda sohbet edenlerden konuşma sırası kendine gelenler herhangi bir "nokta"ya değinmek ve onu vurgulamak için ayağa kalkmaktadır. Müdavimler sohbet ve eylem yüklü bu vurguyu beğenirlerse onun tekrarını isteyebilir. Tıpkı bir tiyatro sahnesini andıran bu durum kimse tarafından yadırganmaz. Konuşmacı sıkıcı bulunduğunda dinleyiciler tıpkı tiyatroda olduğu gibi gürültüler yaparak onu susturmakta, yani "halletmektedirler" (Sennett, 2002: 118-119).

Tanpınar'ın Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki *Darüttalim Kıraathanesi*'ndeki betimlediği ve analiz ettiği dünya Sennett'ın 18. yüzyıl Avrupa kahvehanelerindeki oyun dünyasının benzeridir.

Tanpınar'ın kıraathanesindeki oyunun sahne arkasını Doktor Ramiz hazırlamıştır. Şehzadebaşı'ndaki kıraathaneye Hayri İrdal ayak basmadan önce Doktor Ramiz, müdavimleri İrdal'ın yetenekleri, bilgisi ve çalışkanlığı konusunda bil-

gilendirmiştir. Bu yüzden İrdal kıraathaneye ayak basar basmaz, müdavimler tarafından tıpkı bir tiyatroda rolünü icra etmek üzere sahneye çıkan aktör gibi "sevinç çığlığı" ile karşılanır (Tanpınar, 2000a: 127). Kıraathanede zaman durmuştur, *aynı şeyler tekrarlanır, dinlenir, aynı şeylere aynı yerde gülünür* (abç.). Bir kıraathane müdavimi yıllar sonra başarılı bir politikacı olsa bile, kıraathanedekiler onun şimdiye ait politikacı kimliğini değil, kıraathane yaşamındaki sözlerini ve davranışlarını anarlar. Bu başarılı politikacının adı sohbet konusu olunca aynı şeyler hatırlanmakta ve müdavimler onun hakkında aynı hükümleri vermektedirler (Tanpınar, 2000a: 128-129). Kıraathanenin oyun dünyasında yaşayan müdavimleri, herkesin belli "noktalar"daki sözlerini, davranışlarını ve bunların bizzat kendileri (müdavimler) tarafından daha önce nasıl "halledildiği"ni anmaktadırlar.

Günlük hayattan kaçış isteği kıraathanedeki en ciddi içerikli konuşmaların bile oyun düzeyine indirgenmesine yol açar. Tarih, Bergson Felsefesi, Aristo, psikanaliz, Kant, günlük hayatı "uyuşturmak için icat edilmiş" şeyler gibidirler (Tanpınar, 2000a: 129-130). "Uyuşturma" günlük hayatı durdurmak, sabitlemek ya da Sennet'ın deyimiyle "noktalamak" anlamındadır aynı zamanda.

En ciddi bir olay bile ciddi olduğu için değil, "söyleniş tarzı" için anlatılmaktadır (Tanpınar, 2000a: 130). Huizinga'nın sözünü ettiği keyif almak amacıyla sözcük oyunlarının, bilmecenin, şakanın, kısaca oyunun devreye girdiği söyleyiş şekli Tanpınar'ın kurguladığı dünyada kendinde bir amaç olur. Bu dünyada söyleniş şekli bir araç değil, bir amaçtır. Söyleyiş bir tiyatro oyunu gibidir. Herkes rolünü bilmektedir:

> Birbirlerini o kadar fazla dinlemişlerdi ki, hepsi anlatılanı aşağı yukarı evvelden bilirdi. Burada konuşma yalnız kendisi için, konuşanların kabiliyetleri içindi ve daha ziyade sevilmiş bir eserin, yahut oyunun tekrarına benzerdi ve sohbet, bir ortaoyunu gibi evvelden tayin edilmiş şartlarla devam ederdi (Tanpınar, 200: 130).

Tanpınar'ın kıraathane dünyasında sohbetin işleyişine yönelik müdahale, yani Sennett'ın "halletme" olarak nitelediği süreç de aynen tiyatro oyununda olduğu gibi işler:

> Hep aynı kelimelerle müdahale edilir, aynı yerlerde gülünür, macera oradakilerden birkaçı arasında geçmişse, alakadarlar aynı yerlerde tamamlayıcı sözü alırlardı. Anlatan, daha yeni tafsilata girerse, söz derhal kesilir, "Bunu yeni uydurdun!" denirdi. Mamafih bu yeni şekil ve parça gelecek programda aynı dikkatle aranırdı (Tanpınar, 2000a: 130).

Sonuçta sohbete giren yeni sahneler ancak beğenilirse (halledilirse) gelecek sohbette tekrarlanabilir. Tıpkı bir tiyatro oyunu gibi sohbetlerde tekrar şarttır. Tekrar kimseyi yormaz, tersine aşina olunmayan sohbetler yadırganır (Tanpı-

nar, 2000a: 130). Tıpkı oyun gibi sohbetin de sonsuz tekrarından sıkılınmaz. Ve yine tiyatro oyuncularının beğenilen performanslarını yedi-sekiz defa "noktalamaları" gibi, kıraathane müdavimlerince "halledilen" yani kabul edilen, beğenilen sohbetler defalarca tekrarlanmaktadır (130). Yeni bir fikir veya sorunun –bunu sürekli tekrarlanan tiyatro oyununa yeni bir sahne ekleme diye de okuyabiliriz– müdavimlerce kabul edilmeleri için öncelikle bu fikir ve sorunun "halledilmesi", oyunsallaştırılması gerekmektedir:

> .... hakikaten yeni bir fikir veya meselesi olanların sözü ilk defalar sadece nezaket ve biraz da tecessüs yüzünden dilenirdi ve daima uyanık olan muhit muhayyilesi onu şakaya en çok müsait tarafından yakalayana, yahut kendi seviyesine indirene kadar öyle kalırdı. Bütün ciddi şeyler böyleydi. Bir kere alelâde çapkınlığa, Karagöz şakasına, pederasti hikâyesine veya ortaoyunu taklidine indirildikten sonra kabul edilirdi (Tanpınar, 2000a: 130).

Ciddi konulardan söz edenler etrafına düzen vermek isteyen "Nizamcılar"dır (2000a: 130). Bunlar bizatihi oyun için değil, oynatmak, ayarlamak amacıyla sohbet üretmektedirler. Tanpınar, onları "dünyayı düzeltmek zahmetini üstlerine alan ... aristokratlar" olarak niteler. Düzeltecekleri iki grup vardır. İlki "Esafil-i Şark" adını alır. Bu grup "kültürden, medeniyetten bu kahvedeki müşterek hayata yarayacak kadarını almakla yetinen, günlük haznelerin ve geçim sıkıntısının veya çaresizliklerinin dışında yalnızca komiğin, aksayanın üzerinde zararsızca durmakla" yetinmektedirler (130). Ayarlanacak ikinci grup "Şiş Taifesi"dir. Bunlar hiçbir inceliğe sahip olmayan, şehir hayatına uyum sağlayamamış, veya kaba güdülerini yenememiş insanlardır (130-131), Elias'ın sınıflamasında henüz uygarlık sürecine girememiş (2004) bir topluluktur. Nizamcılar ve Şark-ı Efali ancak "Şiş"likleri tutarsa kavga etmesine rağmen Şiş Taifesi sorunlarını genellikle kavgayla çözmektedirler. Bu tabaka kendi içinde yarım şiş diye de ayrıca sınıflanabilir (131).

Kıraathaneye yeni gelenin müdavimlerce kabulü bir prosedür dahilinde işler. Örneğin Hayri İrdal'ı aralarına alan müdavimler önce onun sınıfını tayin ederler ve ona bir lakap verirler. Lakap verme işlemi uzun müzakerelere konu olur, Tanpınar'ın deyimiyle "birkaç celseye ihtiyaç" hissettirir (131).

Kıraathane dünyasında tüm olup bitenler, insanı kendinden ve gerçek yaşamdan uzaklaştıracak bir oyun alemi gibidir:

> Yavaş yavaş bu hayata ben de alıştım. Ne kadar hafif ve rahattı. Uysal kalabalık insana başta kendisi olmak üzere her şeyi unutturuyordu. İşimden çıkar çıkmaz bir soluk oraya uğruyor, daha ilk adımda, sanki bir başkası oluyor, günlük üzüntülerden uzak, yalnız şakadan bir âleme giriyordum. Burada yarım saat evvel veya sonraki hayatıma âdeta bir başkasının imiş gibi bakıyordum. Adım bile değişmişti, orada Hayri değildim, Öksüz'düm (Tanpınar, 2000a: 132).

Kıraathanedekilerin oyun dünyasında yaşadıklarını Doktor Ramiz de sık sık vurgular:

> Bana mesleğimi asıl sevdiren bu kahve oldu. Buradaki insanları nereden bulabilirim? Kaldı ki, topluluğun kendisi de ehemmiyetli! Sosyal psikanaliz için bundan iyi bir yer bulunmaz. Bak, mâzi nasıl devam ediyor, şaka, ciddi onu nasıl yaşıyorlar... Hepsi hayallerinde büsbütün başka bir âlemde yaşıyor. Topluluk halinde rüya görüyorlar (Tanpınar, 2000a: 132-133).

Kıraathanedeki topluluğun oyunsal dünyaları üzerine yorum yapan Halit Ayarcı ise konuyu çalışma hayatına uyum sağlamama boyutuna temellendirir. Ona göre gerçek yaşam ile kıraathanedekilerin yaşamları arasında kopukluk vardır. Kopukluğu gideremeyen topluluk üyeleri, bir çeşit "aralıkta", "kapının dışında" yaşamakta, kapının içine girememektedirler. Ayarcı, kapının içerisini "muasır zaman" olarak niteler. Bu zamana girememiş olanlar, ona göre şaşkınlık içinde kalırlar ve "yarı ciddi, yarı şaka, tembel bir hayat"ta yaşarlar (Tanpınar, 2000a: 133).

Bir gözlemci statüsüyle İrdal, Ayarcı'nın bu yorumu hakkında ne düşünmektedir? Ayarcı'nın çalışma, üretim, Enstitü'nün işlevleri, gerçek hayat-oyunsal hayat konusundaki yorumlarına katılmayan, bazen de katılıyor rolünü yapan İrdal, bu konuda onunla hemfikirdir. İrdal'a göre kıraathanedeki hayat "biraz afyon, biraz uyku ilacıdır." Kıraathanedekiler, eşikte yaşamaktadırlar (Tanpınar, 2000a: 134).

Değerlendirme

Tanpınar, romanda iki akımla çatışır. İlki, mistisizm ve hurafelerle, köşe dönmece ve hilelerle amaca ulaşmayı birincil sıraya koyan klasik Şark zihniyetidir. Diğeri, görünürde zaman, üretim ve çalışmayı öne çıkaran ancak gerçekte bunların anlamlarını derinlemesine kavramamış, onlarla oynayan gösterişçi Batı zihniyetidir. Tanpınar, romanda üretim ve zamanın önemini *görünürde* önemseyen Halit Ayarcı ile bunları –üretim ve zaman– *gerçek anlamda* önemser görünen Hayri İrdal karşıtlığı üzerinden Türkiye'nin Tanzimat'tan itibaren macerasını anlatır. İrdal, saf işi, çalışmayı temsil etmesine rağmen içinde bulunduğu koşullar yüzünden –işsizlik yüzünden– kendisine dayatılan görünürde modern bir oyunu oynamak zorunda kalır. İrdal, bu fantazi hayatın bir tiyatro gibi bu şekilde temsil edilmesine, üretmemeye, çalışmamaya ya da çalıştığını, ürettiğini zannederek çalışanlara zaman zaman karşı çıkar. Karşı çıktığı bir başka konu "iş"in, zamanla insan üzerinde baskı kurmasıdır:

> İş insanı temizliyor, güzelleştiriyor, kendisi yapıyor, etrafıyla arasında bir yığın münasebet kuruyordu. Fakat iş aynı zamanda insanı zaptediyordu. Ne kadar abes ve

> manasız olursa olsun bir işin mesuliyetini alan ve benimseyen adam, ister istemez onun dairesinden çıkmıyor, onun mahsubu oluyordu. İnsan kaderinin ve tarihin büyük sırrı burada idi (Tanpınar, 2000a: 355).

İşin bu diyalektik doğası, aslında İrdal'ın kendi içindeki çelişkilerini ve Ayarcı'yla olan ilişkilerini yansıtır. İrdal, emir almayı, dıştan yönlendirilmeyi, rol yapmaya zorlanmayı sevmez. Sadece rol yapmak zorunda kalmadan, iş yaparak gerçeği yaşamak ister. Ama çalışma, çalışma olmaktan çıkıp insanı tıpkı Ayarcı gibi dıştan yönlendirebilir. Böylece insan, işin esaretinde sadece rolünü oynayabilir. Tanpınar sorunun nasıl çözüme kavuşturulacağına yanıt vermez, onu öylece bırakır. Muhtemelen öyle de kalmasını ister. Gerilim, çelişki aynı zamanda kendi içinde evrimin, gelişimin temelidir. Tanpınar, daha çok kendi içinde ve koşulları içinde emrivaki olmadan, rol yapmak zorunda kalmadan bir gelişime inandığından, romana, yönlendirme ile kendiliğindenlik arasındaki gerilim damgasını vurur.

Tanpınar'ın üretime, çalışmaya ve işe dair makalenin girişinde belirttiğimiz olumlu görüşlerini[3] romandaki hicviyle birleştirdiğimizde onun SAE'de kurguladığı oyun dünyasını benimsemediği anlaşılmaktadır. Asıl olan, pür haliyle üretmenin, çalışmanın, zamanı değerlendirmenin, kısaca oyunsallık karşıtı olan rasyonel bir dünyanın tüm kurum ve kurumlarıyla hayata geçirilmesidir. Görünürde rasyonel olan SAE gibi kurumlar da Tanpınar'ın idealindeki dünyayı temsil etmez. Bu dünya, oyunsallıkla, oyunsallığın zorunlu temsilinin icra edildiği bir alandır. Oyunsal olan dünya irrasyoneldir ve Tanpınar'ın tasarımladığı dünyanın karşısındadır. Tanpınar, kısaca, SAE aracılığıyla oyun dünyasını yermekte ve onun yerine gerçek anlamda üretimin, çalışmanın, zamanı değerlendirmenin ve emek harcamanın egemen olduğu bir hayalin özlemini duymaktadır.

KAYNAKÇA

Ayvazoğlu, Beşir (1985) " 'Saatleri Ayarlama Enstitüsü' Yahut Bir İnkıraz Felsefesi", *Töre*, Haziran-Temmuz, no. 169-170, s. 29-34.

Birsel, Salah (2002) *Kahveler Kitabı*, Sel Yayıncılık, 4. Baskı, İstanbul.

Giddens, Antony (2005) *Sosyoloji*, Ayraç, Ankara.

Goffman, Erving (1961) *Asylums*, Anchor Books, New York.

3 Tanpınar'ın makaleleri ve kendisiyle yapılan görüşmeleri içeren *Yaşadığım Günler* (2000b) adlı eserde, yazarın üretimi, çalışmayı, işi, tekniği birincil sıraya yerleştiren çok sayıda yorumuyla karşılaşılır. Örneğin 1960'daki bir yazısında "Batılı insanın en büyük ve en büyük kuvveti, ekonomisidir" (111) der. Türkiye'nin uygarlık basamağında sanayileşme devrinin kapısına İkinci Dünya Savaşı'nın başında gelmesine karşın savaşın bu süreci durdurmasını iç çekerek karşılar (112). 1950'de kendisiyle yapılan bir görüşmede okulların da üretimi hedef alacak şekilde örgütlenmesini savunur (295). 1956'da yayınlanan bir makalesinde ise şunları yazar: "Hakikatte bir medeniyete içten ve dıştan intibak mecburiyetindeyiz. İş hayatının tanzimi, refahın artması ilim ve mütehassısla olur. İnsanlığı 150 senedir ilim idare ediyor. O hem hayatı hergün değiştiriyor, hem de bu değişikliğin getireceği krizlere karşı evvelinden tedbir düşünüyor" (333).

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger (1996) (der.) *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, İngiltere.

Huizinga, Johan (2006) *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı, 2. Baskı, İstanbul.

Kutlu, Mustafa (1983) "Tanpınar'ın Yalan Dünyası (Saatleri Ayarlama Enstitüsü)", *Yönelişler*, Nisan, no. 22, s. 1-7.

Moran, Berna (1978) "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü", *Birikim*, Mart, no.6, s. 37-44.

Sennett, Richard (2002) *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, 2. Baskı, İstanbul.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2000a) *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Dergah, 7. Baskı, İstanbul.

— (200b) *Yaşadığım Gibi*, Haz. Birol Emil, Tekin Yayınevi, İstanbul.

Ülgener, Sabri (2006) *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Der'in Yayınları, İstanbul.

Türkiye'de çok-partili demokrasiye dönüşün toplumsal dinamikleri[1]

*M. Asım Karaömerlioğlu**

İkinci Dünya Savaşı sadece savaşan ülkelerin tarihlerinde değil, Türkiye gibi savaşa girmemiş, ama onun etkilerini yakından hissetmiş ülkeler açısından da önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Bu dönemi çalışmak bugünkü Türkiye'nin toplumsal temellerini de görmek açısından son derece kritiktir. Türkiye tarih yazıcılığının en ilginç ve tartışmalı konularından birisi olan 1946 yılında çok-partili hayata dönüşün dinamikleri de aslında savaş yıllarının toplumsal yaşamındaki derin dönüşümlerde gizlidir. Aslına bakılırsa çok-partili hayata dönüşten kırlardan kentlere göç olgusuna kadar Türkiye yakın tarihinin birçok önemli gelişmesi savaş yıllarındaki toplumsal dinamiklerle ve gelişmelerle doğrudan ilişkilidir.

1924'teki Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve 1930'daki Serbest Fırka gibi birkaç siyasal çoğulculuk deneyimini bir kenara koyarsak Türkiye İkinci Dünya Savaşı ertesine kadar bir tek-parti Cumhuriyeti olarak kaldı. Aslında anayasa ve parlamento için mücadele geleneğinin 1870'ler gibi erken bir tarihe kadar gidebildiği bir ülkede bu durumun biraz tuhaf olduğunu da söylemek gerek. Çok-partili bir siyasal hayat Cumhuriyet'in icadı değildi, bilakis 1908 sonrası kısıtlı da olsa bir çok-partili seçim deneyimi yaşanmıştı bu topraklarda (Kayalı, 1995). Bu nedenledir ki genel kabul görmüş "çok-partili hayata *geçiş*" yerine "çok-partili hayata *dönüş*" kavramsallaştırması kanımca çok daha uygundur. Kavramsal karışıklık bir yana, asıl sorun Türkiye'de 1946'daki bu büyük değ-

1 Bu yazı Chicago Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları Merkezi'nde 2001 yılı Mayıs ayında vermiş olduğum "The Social Impact of World War II on the Transition to Democracy in Turkey" (Türkiye'de Demokrasiye Geçişte İkinci Dünya Savaşı'nın Toplumsal Etkileri) adlı bildirinin biraz değiştirilmiş biçimidir. Verdikleri mali destekten dolayı Boğaziçi Üniversitesi Araştırma Fonu'na (Proje no: 00Z101) ve Amerikan İlmi Araştırmalar Derneği'ne (ARIT) teşekkür ederim.

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

şimin nedenleri konusunda hâlâ ortak bir algılayış ve kabulün olmamasıdır. Bu konuda çok farklı açıklamalar mevcuttur. Oysa konunun önemi düşünüldüğünde, hem tek-parti dönemi siyasetinin doğası, hem de daha sonraki süreci kavramak açısından çok-partili hayata dönüşün dinamiklerini anlamak paha biçilmez değerdedir.

Çok-partili hayata dönüşün dinamiklerini açıklayan yaklaşımların en yaygını, İsmet İnönü'nün tutum ve kişiliğini merkeze alır. Bu yaklaşımda Türkiye'deki bu önemli dönüşüm İnönü'nün demokrasiye olan inancında ve niyetinde temellendirilmektedir. Eğer İnönü demokrasiye geçmek istemeseydi, çok-partili hayata inanmasaydı Türkiye'nin siyasal sistemi neredeyse değişemeyecekti.[2] Bu senaryoya göre İnönü sürekli demokrasiyi arzulamış, ama ülke içindeki ve dışındaki koşullar nedeniyle bunu gerçekleştirememişti. Ondan yapılan çeşitli alıntılar kanıt gibi sunularak bu açıklama desteklenilmeye çalışılmaktadır. Örneğin komşu ülkelerde seçimler yapıldığında İnönü'nün bundan hüzün duyduğu vurgulanmaktadır.[3] Tarihsel ve olgusal anlamlılığı bir yana, bu yaklaşım yöntemsel olarak büyük zaaflar içermektedir çünkü sadece seçkinlerin, siyasal liderlerin ve büyük devlet adamlarının tarihi yaptığına dair içkin bir inanışı barındırmaktadır. Bu tür açıklamalar toplumsal dinamikleri göz ardı ettiği gibi daha çok eski tarz bir "büyük adam" tarihçiliğinin izlerini taşımaktadır. Seçkinlerin sözlerine, yazdıklarına dayanarak tarihsel olgular kurgulanmakta, hatta bu yapılırken çoğunlukla sözlerin tarihsel bağlamı bile dikkate alınmamaktadır. Bu tür açıklamalar aynı zamanda oldukça da kolay bir tarihsel malzeme üzerine bina edilmektedir çünkü "büyük adam" tarihçiliğinin malzemesi, toplumsal, kültürel ve iktisadi tarihin malzemesine göre çok daha kolay tedarik edilebilmektedir.

Böylesine ilkel bir tarihçilik anlayışına dayanan bu tür bir yaklaşımın tarihsel geçerliliği tamamen reddedilmelidir. Aslına bakılırsa İnönü'nün demokratik değerlere olan bağlılığı sorgulanabilir ki zaten kendisi Türkiye tarihinin gördüğü en Makyavelist reelpolitik şahsiyetlerden biridir.[4] Sonuçta tek-parti döneminin sertlik yanlılığıyla tanınan ve "Milli Şef" unvanını taşıyan bir figürüdür İnönü. Ayrıca hem entelektüel donanımında hem de uygulamalarında İnönü'nün demokratik değerlere karşı bir alerjisi olduğundan bile söz etmek mümkündür. İnönü savaş sonrası yeni dünya düzeninin yeni dengelerini sez-

2 Bu tür bir açıklama denemesi için bkz. Heper (1999). Celal Bayar'dan çok sıkça yapılan aşağıdaki alıntı adeta çok-partili siyasal rejimin İnönü'nün Türkiye'ye kişisel bir hediyesi gibi sunulmasında kullanılabilmektedir: "İki jandarma eri gönderebilirler ve partiyi kapatabilirlerdi ve memlekette hiçbir şey olmazdı. Fakat ben İsmet İnönü'nün, bunu arzulamadığından emindim." Bayar'dan alıntılayan Toker (1990: 94).

3 "Etrafımızdaki memleketlerin serbest seçimler yaptıklarını görür ve utancımdan odamın duvarlarına bakamazdım" (a.g.e.: 17).

4 Samet Ağaoğlu haklı olarak İnönü'yü Makyavelist bir siyasetçi olarak değerlendirmektedir. Bkz. Ağaoğlu (1972: 59).

miş, ülke içinde de derinden değişimler olduğunu gözlemlemiş ve çoğulculuğa doğru bir eğilimin kendisini çok güçlü olarak hissettirdiğini kavramıştı. Onun bu kavrayışına değer atfetmek mümkünse de, Türkiye'de siyasal rejim değişikliğini İnönü'nün keyfine ve kişiliğine bağlayan bir yaklaşıma kuşkuyla bakmak gerekir. Kaldı ki İnönü'nün ana kaygısı bu güçlü dönüşüm eğiliminin devletin kontrolünde, kısıtlı ve yukarıdan aşağı denetlenerek gerçekleşmesini sağlamaktır ki bu süreçte kendisi ve yakın çevresi de bir şekilde siyasal iktidar mekanizması içinde hâlâ varlıklarını sürdürebilsinler.

Devlet seçkinlerine çok-partili hayata dönüş olgusunda bu denli merkezî bir vurgu yapmanın elbette Türkiye ve Osmanlı tarihçiliğinde yaygın olarak kullanılan güçlü devlet geleneği modeliyle de alakası var. Devletin Türkiye tarihinde çok esaslı bir dönüştürme gücüne sahip olduğunu iddia eden bu anlayış neredeyse bütün büyük tarihsel dönüşümlerin *yalnız* devlet tarafından gerçekleştirildiğini savunur. Bu anlayışın izleyicileri adeta devlet dışı hiçbir tarihsel etkenin tarihsel dönüşümlerde yeri olmadığını varsaymaktadır. Toplumdan bağımsız ve onun üzerinde olduğu düşünülen devlet, tarihçi Ömer Lütfi Barkan'ın deyimiyle (1980: 508) "her yerde nazır ve her şeye kadir" bir bütünsellik olarak algılanmaktadır. Böylesi bir anlayış içinde devlet kendinden menkul bir iktidara sahip, kendinde bir gücü temsil eder ki böylesi bir devlet algılayışı son yıllarda toplumbilimlerinde pek de rağbet görmemektedir.

Çok-partili hayata dönüş olgusunu açıklama çabasındaki bir başka yaklaşım da tek-parti dönemi siyasal kültürünün içinde esas itibariyle çoğulculuğa kapı aralayan asli unsurlar olduğuna vurgu yapar.[5] Bu yaklaşımın savunucuları tek-parti döneminin otoriter niteliğini kabul etmekle birlikte yine de bu rejimi "siyasal demokratikleşme için mantıksal bir aday" olarak değerlendirmektedir.[6] Böylesi bir senaryo içerisinde CHP'nin Milli Mücadele yıllarındaki kökenlerinde var olduğu düşünülen "çoğulcu karakteristiği" 1920'lerden 1940'lara bir şekilde devam etmiş ve çok-partili hayata sorunsuz, barışçı geçilmesinin önünü açmıştır. Aslında partinin çoğulcu niteliğini gösterir örnekler büyük ölçüde iktisadi sahadaki farklı görüşlerle sınırlı olarak zikredilebilmektedir (Özbudun, 1981: 89), ki gerçek bir demokratik siyasetin imkânları açısından çoğulculuk tartışma götürür. Gerçekte tek-parti döneminde parti içinde gruplaşmalara izin verilmemiş, hatta hoşgörüyle bile yaklaşılmamıştır (Kara, 1984: 70). Kemalist rejimin vesayetçi yönünü vurgulayan bu yaklaşımın (Özbudun, 1981: 90) te-

5 Örnek olarak bakınız Robinson (1963: 142) ve Weiker (1973: 263-264). Farklı vurgularına rağmen Taner Timur (2003: 11) da benzer şekilde düşünür: "Avrupa'da "tek parti, tek şef" sistemlerinin pek canlı olduğu ve bunun Türk siyasal sistemine çok uygun düştüğü bir sırada, Türkiye'de yine de örgütlü bir muhalefet fikri terkedilmemiştir." Benzer bir vurgu için bakınız Tanör (1996: 256-257).

6 Bu yaklaşımın ayrıntılı ve etraflı bir incelemesi için bakınız Özbudun (1981: 80). Ayrıca Karpat (1959: 137). Ancak Karpat'ın sosyal meselelerin ve ülke içinde huzursuzluğun da çok-partili hayata dönüş olgusunda önemli olduğunu düşündüğünü de vurgulamalıyız. Karpat yeni muhalefeti daha çok bir "güvenlik kanalı" olarak düşünür.

mellendirilmesinde iktidarın muhalefet üzerinde aşırı şiddet uygulamaması ve siyasal sistemin etnik ya da dinî bakımdan baştan "özgün bir çatallaşma" üzerinden kurulmamış olduğu iddiası vardır (*a.g.e.*: 95). Bu yaklaşımda zihniyet (*mentality*) dünyasının rolü üzerinde bir vurgu olmasına rağmen –ki zihniyet "koşullara kodlanmamış tepki biçimleri sağlayan akılcı olmaktan çok duygusal düşünce ve hissiyat biçimleri" olarak tarif edilir (*a.g.e.*: 87)– ilginç bir şekilde CHP seçkinlerinin demokratik değerlere yönelik zihniyet dünyasını anlamak yönünde bir tartışma yürütülmez. Zaten böylesi zihniyet dünyasına yönelik bir çalışma muhtemelen yaklaşımın içkin bir çoğulculuğun kökenlerde esasta var olduğu genel teziyle de çelişecektir.[7]

Tüm bunları söylemek demek CHP önde gelenleri arasındaki çelişkilerin topyekûn önemsiz olduğunu söylemek demek değildir elbette. Parti içinde 1945 toprak reformu tartışmalarında da görüldüğü üzere birtakım konularda önemli ayrımlar belirmişti. Ancak bu tür ayrımlar görece çok geç tarihlerde su yüzüne çıktı, çıkabildi. Bu yaklaşım daha çok 1943 sonrası gözlemleyebileceğimiz parti içindeki çatlaklara odaklanarak tarihin neredeyse sadece seçkinler arası mücadeleler tarafından çizildiğini vurgulamakta, toplumsal dinamiklerin rolünü de görmezden gelmektedir.

Türkiye'de çok-partili hayata dönüşün dinamiklerinin daha gerçekçi ve yaygın kabul gören açıklaması dış faktörlere bağlı yapılan analizlerle temellenir. Türkiye gibi hemen her büyük tarihsel dönüşümün dış faktörlere dayandığına inanılan bir ülkede böylesi bir açıklamanın yaygınlığını doğal da karşılamak gerekir. Tarihyazıcılığımızda Osmanlı ve Türkiye tarihinin büyük dönüşümleri iç faktörlerden çok dış faktörlere bağlanmaktadır genellikle. Bu senaryoya göre, İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünyada oluşan siyasal ve kültürel ortam, Türkiye yönetici sınıfını, siyasal rejimi çok-partili bir tarzda yeniden düzenlemek zorunda bırakmıştır (Rustow, 1957: 122; Nadi, 1964: 204; Burçak, 1979: 38-49). Ancak dış dinamik eksenli bu açıklamalar da kendi içlerinde farklı veçheleri öne çıkararak ayrışmaktadır. Örneğin bir kısmı daha çok ABD önderliğindeki Batılı kampın tek-parti rejimlerini mahkûm ettiğini, bu nedenle de Türkiye gibi iki savaş arası otoriter tek-partili rejimlerin gözlem altına alındığını öne çıkarır. ABD gibi ülkeler İkinci Dünya Savaşı'nın sorumluluğunu baskıcı rejimlerin varlığına bağlamaktadır. Buralardaki aşırı milliyetçi siyasal rejimler, örneğin Nazi Almanyası ve Faşist İtalya, eğer demokratik bir ortamda bulunsalardı savaş gibi büyük bir felaket yaşanmayabilirdi (Kara, 1984: 65). Türkiye'deki siyasal sistemin de tek-partili olması bu konuda müttefikleri düşün-

7 CHP içinde demokrasi zihniyeti için belki biraz uç bir örnek olarak görülse de Recep Peker'e de bakmak gerekir. Unutmayalım ki Peker CHP'nin yıllarca genel sekreterliğini yapmış, etkinliği hiç de azımsanmayacak bir simasıdır. Demokratik değerler için resmî görüşü yansıttığını da düşünmek için bir sürü neden var. Peker'in (1984) demokrasiye dönük zihniyet dünyası için onun *İnkılâp Dersleri* adlı eserine bakılabilir.

dürmüş, 1945'te Birleşmiş Milletler'in kuruluşuna katılabilmek için Türkiye Batı'ya ülkenin demokratikleştirileceği mesajını vermeye çalışmıştır. Çoğulcu bir yapının daha sempatik görüneceği düşünülmüştür. Ayrıca Türkiye'nin savaş yıllarında Alman Nazizmine çeşitli biçimlerde destek vermesi ve ülke içinde önemli bir Alman taraftarlığının bulunması da pek hoş karşılanmayan bir imaj yaratmış ve demokratik bir siyasal yapıya geçilmesiyle bu tür izlerin silinebileceği düşünülmüştür (Berkes, 1997: 163-164, 201).[8]

Dış faktöre vurgu yapan açıklamaların bir biçimi de Türkiye'nin özellikle ABD'den mali yardım alabilmek için siyasal sistemini reforme ettiğinin altını çizer. Oysa bu tür bir açıklama İspanya ve Portekiz gibi faşizan siyasal sisteme sahip ülkelerin savaş sonrasında varlıklarını korudukları ve geniş ölçüde ABD yardımı aldıkları basit gerçeğini göz önüne almamaktadır.[9] Soğuk Savaş atmosferi içindeki ABD için demokratiklikten çok anti-komünist, anti-Sovyet olmak daha yaşamsal bir önem taşımaktadır. Daha da ilginç olanı 1946 yılında başkan Truman'ın Türkiye bağlamında söylediği sözlerdir. Truman Türkiye'nin siyasal sistemini değiştirmesinin zamansız olduğunu vurgulamaktadır. ABD için Türkiye gibi ülkeler söz konusu olduğunda önemli olan güçlü ve istikrarlı bir anti-komünist yapının olmasıdır aslında, demokrasi değil (Tanör, 1996: 256).

Siyasal düzenin çok-partili bir şekilde yeniden düzenlenmesinin ardındaki uluslararası faktörlerden biri de Sovyetler Birliği'nin Türkiye'yi tehdit ettiği yönündeki varsayımdan yola çıkmaktadır. Sovyetler Birliği'nin, özellikle de Kızıl Ordu'nun güçlenmesinin, Türkiye yönetici seçkinlerini düşündürdüğü, Sovyetler'in toprak istemi ve boğazların ortak kontrolünde diretmesinin Türkiye'yi bu konuda müttefik bulma arayışına soktuğu düşünülmektedir. Bir başka deyişle Sovyet tehdidine karşı dengeleyici bir güç olarak Batı'ya yakınlaşmak gerektiği, bu nedenle de Türkiye'nin Batılı tarzda bir siyasal rejime geçmesinin düşünüldüğü vurgulanmaktadır (Kara, 1984: 66-7, 74).

Savaş yıllarında gerek hükümet çevrelerinde gerekse de toplumdaki yoğun anti-Sovyet tutum ve hissiyat dikkate alındığında Sovyetler'in de Türkiye'yi dostane ve güvenilir bir komşu ülke olarak görmediği açıktır (Timur, 2003: 48-50). Aslına bakılırsa Sovyet tehdidinin biraz abartıldığı yolunda açıklamalar da mevcuttur (Berkes, 1997: 330). Her ne olursa olsun savaş sonrası Türkiyesi'nin bu ve buna benzer nedenlerle kendisini yalnız hissetmesi[10] ve bunu gidermek için Batı'ya yaklaşması anlaşılır bir şeydir. Ancak bu tür bir yakınlaşmanın neden illa ülkede siyasal çoğulcu bir rejimle paralel düşünülmesi gerektiği tartışmaya açıktır ve mantıksal olarak da çok tutarlı görünmemektedir.

Yukarıda kısaca özetlediğim değişik açıklama denemeleri aslında bir diğerini de içine alacak ancak bazılarını öne çıkaracak şekilde değişik kimseler tarafın-

8 Tek-parti döneminde Almanya ile olan ilişkiler için bakınız Koçak (1991).

9 Dış faktörün öne çıkarıldığı bir yazı için bakınız Yılmaz (1997: 1-38).

10 Türkiye'nin uluslararası ortamda yalnız kalmış konumu için bakınız Sander (1979: 8).

dan savunulagelmektedir.[11] Bir başka deyişle hiçbir açıklama tek bir faktör üzerinden kurgulanmasa da burada yapılan sonuçta bir soyutlamadır. Ancak ilginç bir şekilde yukarıda tartışılan açıklamaların genel olarak bir ortak noktası bulunmaktadır: ülke içindeki toplumsal huzursuzluğu yeterince dikkate almamak. Bunu yaparken de toplumun çeşitli kesimleri, özellikle de kendilerini temsil etmekten yoksun kesimleri arasındaki yoğun hoşnutsuzluğu ve onların taleplerini ve seslerini göz ardı etmek.

Bütün bu yorumların yerine, toplumsal dinamikler eksenli bir yaklaşımın çok-partili hayata dönüş problematiği açısından daha uygun olduğu vurgulanmalı. Değişik toplumsal kesimlerin savaş yıllarındaki güncel deneyimlerinin onları siyaseten ve iktisaden huzursuzluğa ittiği ve toplumsal sorunların yığıldığı ve karmaşıklaştığı bu süreç sonunda yönetici seçkinlerin sistemde bir inkılap yapma gereksinimi duyduğu söylenebilir. Bir başka deyişle, yönetici kesimler dışındaki büyük kitlelerin ve toplumsal grupların yeni tarz bir yönetimin eski usûl bir tek-partili şef rejimiyle artık mümkün olmadığının ayrımına vardıkları düşünülebilir. Bunları söylerken toplumsal dinamiklere vurgu daha önce yapılmadı demek istemiyorum. Burada öne çıkartmak istediğim daha çok iç faktörlerin, özellikle de toplumsal hoşnutsuzluğun, siyasal sistemin yeniden düzenlenmesinde *başat* bir öğe olduğudur (Boratav, 1988: 64-65). Bu toplumsal huzursuzluğu ve sistemde buradan kaynaklanan yeni yönelimleri anlamak için değişik toplumsal katmanların durumuna kısaca bir göz atmak gerekiyor.[12]

İlk başta dikkate alınması gereken grupların başında hiç kuşkusuz o dönem Türkiye nüfusunun yüzde 83'ünü oluşturan ve 40 bin köye dağılmış olan köylüler geliyor. Pazar için üretim yapan büyük toprak sahipleri dışında genel olarak kırsal nüfus için İkinci Dünya Savaşı yılları tam bir felakete sahne oldu. Aslına bakılırsa köylülerin durumu Cumhuriyet'in başından beri zaten çok parlak değildi, gerçi aşar vergisinin kaldırılması olumlu bir etki yaratmıştı, özellikle de aşarın toplanma sürecinde yaşanan sorunların yarattığı mücadelelerin ortadan kalkması sonucunda yaşanan sükûnet havası önemliydi. Ancak başka vergilerle köylüden para transferi yapılmak durumunda kalınmıştı (Başgöz, 1995: 68-70). "Köylü milletin efendisi" gibi sloganlar ya da köycülük gibi halkçı yaklaşımlar da romantik söylemler olmanın ötesine çok da gidememişti (Karaömerlioğlu, 2006: 51-85). Ülkedeki elektrik üretiminde kayda değer bir artma olmasına rağmen, 1940'ların ortalarında bile 40 bin köyün sadece 100 kadarında elektrik bulunmaktaydı. Savaş yıllarında on binlerce köylü askere alınmış, birçok kişinin çekim hayvanlarına el konulmuştu. Milli Müdafaa Mükellefiyeti nedeniyle 40 dönümden büyük toprağa sahip olanlar çekim hayvan-

11 Osman Akandere (1998: 143-261, 466), örneğin, haklı olarak ülke içindeki toplumsal faktörlerin önemini vurgulamakla birlikte dış faktörleri bir miktar gereğinden fazla abartmaktadır.

12 Çağlar Keyder (1989: 92-96) de meseleyi içsel faktörleri dikkate alarak tartışmakta, ancak vurguyu daha çok bürokrasi ile burjuvazi arasındaki gerilime yapmaktadır.

larını kullanabilmişler, diğerleri ise devlete vermek durumunda kalmışlardı (Oran, 1969: 241). Toplam öküzlerin yüzde yirmisine, atların ise yüzde kırkına orduda kullanılmak üzere devlet el koymuştu. Dahası savaş yıllarında aşarın yeniden uygulanmaya başlanması ve devletin piyasa fiyatlarının altında üreticilerden zorunlu alımlarda bulunması da köylüyü devlete ve partiye karşı yabancılaştırmaktaydı. Özellikle de küçük ve orta ölçekli tahıl üreticileri devletin piyasa fiyatlarının altında yaptığı alımlardan iktisaden olumsuz şekilde etkilenmekteydi (Pamuk, 1989: 322-333). Ayrıca devlet, savaş zorlukları nedeniyle köylülere çeşitli angarya işler yüklemekteydi. Milli Korunma Kanunu'na dayanarak yerel yöneticiler köylüleri yol yapımında, değişik inşaat işlerinde ve madenlerde sembolik ücretlerle çalıştırabilmekteydi. Kendilerini olumsuz etkileyen bu duruma karşı köylüler, ürünlerini saklama, devlet görevlilerine rüşvet verme ve kendilerine biçilen değerlerden daha az ürün sağlama gibi değişik yöntemlerle pasif direniş yapmaktaydılar (Pamuk, 1991: 125-142; Metinsoy, 2004: 99-145). Özetle, 1945 yılına gelindiğinde köylüler arasında tek-parti rejimine karşı yaygın bir hoşnutsuzluk mevcuttu ki bu durum yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlayan muhalefetin epey işine yarayacaktı (Yıldırmaz, 2002: 34). CHP'nin önemli simalarından Recep Peker'in sözlerinde bu korkuyu görmek mümkün (Gologlu, 1982: 31). Ona göre

> Çiftçi yeter toprağa sahip edilmezse ... savaş sonunda azgın seller gibi her yana akacak olan ideolojilerin nereden geldiği belli olmayan zehirli etkileri, toplumu, ulusal yapıyı içinden kaynatır ve toplum hayatını kökünden rahatsız eder. Eğer.. Çiftçi ve Toprak işi.. düzenlenirse toplumu hiçbir rüzgâr sarsamaz (Peker'den aktaran Tezel, 1986: 339).

Şüphesiz İnönü ve CHP'nin önde gelenleri köylüler arasında iktidarın zayıflayan gücünün farkındaydılar. Nitekim 1945'te gündeme gelen Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu biraz da bu farkındalığın sonucu ortaya atılmıştı. Başka nedenler bir yana, çok radikal olmayan bir toprak dağıtımıyla köylülüğün desteğinin yeniden kazanılması planlanıyordu. Üstelik toprak reformu yapıp köylünün durumunun asıl sorumlusunun toprak ağaları düzeni olduğu vurgulanarak, yıllardır uygulanan devlet politikalarının temize çıkarılmaya çalışıldığı da söylenebilir. Bir anlamda toprak ağaları her şeyin günah keçisi konumuna itilmekteydiler.[13] Zaten CHP içinde ilk ciddi muhalefetin toprak reformu tartışmaları sırasında ortaya çıkması da manidardır. Bütün bunların yanısıra, İnönü muhtemelen yükselen muhalefeti de köşeye sıkıştırmayı düşünüyordu çünkü muhalefetin Adnan Menderes gibi önde gelen bazı isimlerinin büyük toprak

13 Şevket Pamuk'a göre (1991: 136), 1942 yazında gündeme gelen devlet politikaları savaş fırsatlarını ve yükünü eşitsiz bir şekilde dağıtmaktaydı. Örneğin, küçük ve orta büyüklükteki tahıl üreticileri tüketimlerinde ve gelirlerinde bir düşüş yaşarlarken büyük üreticiler her türlü fırsatı sonuna kadar kullanabilmişlerdi.

sahipleri olduğu biliniyordu. Ne yazık ki İnönü'nün silahı kendi elinde patladı ve muhalefet kararlı ve güçlü konumundan taviz vermedi. Hatta İnönü, kendi partisi içinde dahi bu konuda ciddi zorluklarla karşılaştı. Bilindiği gibi İnönü hızla toprak reformu meselesini rafa kaldıracak, hatta kısa bir zaman sonra toprak reformuna karşıtlığıyla bilinen bir büyük toprak sahibini tarım bakanı yaparak durumunu korumaya çalışacaktı. Sonuçta olan olmuş, büyük toprak sahipleri önemli ölçüde bu toprak reformu atılımından ürkmüşler ve giderek de CHP'den uzaklaşmışlardı. Bu kişilerin Milli Mücadele'den Cumhuriyet'e egemen sınıflar bloğu içerisindeki önemli konumları da dikkate alındığında, CHP'nin, ana unsurlarından biriyle köprüleri atmak zorunda kalacağı açıkça görülür.[14] (Buradaki büyük toprak sahiplerinin doğu ve güneydoğunun Kürt aşiretlerinden gelen kişiler olmadığını vurgulamakta yarar var, onlar 1950 seçimlerinde dahi CHP'yi desteklemişlerdir; tarihin bir ironisi olsa gerek bu).

Sadece kırsal nüfus içerisinde değil, aynı zamanda kentlerdeki değişik toplumsal kesimlerde de CHP'ye karşı giderek artan bir hoşnutsuzluk söz konusuydu. Örneğin burjuvazi içerisinde genel olarak uygulanan politikalara karşı şüpheci bir bakış yayılıyordu. Üstelik "savaş fırsatlarından" en çok faydalanan kesimlerden biri burjuvazi olduğu halde yaşanan bir gelişmeydi bu. Özellikle Varlık Vergisi deneyiminin yarattığı bir çekince söz konusuydu. Bilindiği gibi 1942 yılında aşırı Türkçü eğilimleriyle bilinen Başbakan Şükrü Saraçoğlu zenginlerden bir defaya mahsus vergi alınacağını duyurmuş, savaş döneminde bunun devlet için bir zorunluluk olduğunu söylemişti. Savaş dönemi fırsatçılığını, vurgunculuğunu ve devletin karşılaştığı mali zorunlulukları adeta bir özür gibi kullanarak, ülke tarihinin gördüğü belki de en sorunlu ve tartışma yaratan vergiyi gündeme getirdi. Gayrimüslimler bu vergiyi çok net ve açık bir biçimde ayrımcılığa tâbi tutularak ödemek durumunda kaldılar. Roger Owen ve Şevket Pamuk'un (1998: 26) işaret ettiği gibi vergi gelirlerinin yüzde 70'i İstanbul'da toplanmış ve bunun da yüzde 65'i gayrimüslimlerden gelmişti. Hatta hükümet vergisini vermeyenleri "zorunlu çalışma kamplarına" göndererek ödeme baskısını artırmıştı.[15] Verginin gerçek amacı gayrimüslimleri cezalandırmak olarak görülse de, hatta onlardan Müslümanlara bir servet aktarımı söz konusu ise de,[16] beklenileceği gibi Varlık Vergisi Türkiye burjuvazisinin CHP ile ilişkilerinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Onların gözünde bu vergi, Türkiye yönetici seçkinlerinin gerektiğinde ne kadar keyfî davranabileceğini ve önceden kestirilemez bir tarzda siyasal gücü suistimal edebileceğini göstermekteydi. Benzer şeylerin Türk/Müslüman burjuvaziye karşı da kullanılabileceği kor-

14 Toprak reformu tartışmalarının ayrıntılı bir analizi için bakınız Karaömerlioğlu (2006: 117-150).

15 Varlık Vergisi için bakınız Aktar (2000), Bali, (1999) ve Akar (1999).

16 Örneğin Varlık Vergisi tartışmalarının Türkiye'nin gündemini işgal ettiği bir sırada İstanbul Sanayi ve Ticaret Odası başkan yardımcısının odanın yayın organında çoşkuyla vergiyi savunması manidardır. Bakınız *İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası Mecmuası*, 59, no.1, (Ocak, 1943), *s.* 18.

kusu bir kere yer etmişti. Örneğin *İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası Mecmuası*'nda 1949 yılında çıkan bir yazıda bu verginin girişimciyi ürküttüğü ve yabancı sermaye yatırımlarının ülkeye gelmesine karşı bir etkide buluduğu vurgulanmaktadır.[17] Sonuç olarak onlar açısından CHP giderek kuşkuyla bakılan bir parti haline gelmişti. Bir başka deyişle, burjuvazinin gözünde CHP'nin itibarı önemli ölçüde azalmıştı.

Varlık Vergisi öncelikle gayrimüslimleri hedeflemiş, onlara büyük bir ekonomik yük getirmişti. Ancak savaş yıllarında gayrimüslimler başka önemli zorluklar da yaşadılar. 1942 yılında Anadolu Ajansı'nda çalışan Yahudilerin işlerine son verilmesi gibi nahoş olaylar gündeme gelebildi (Koçak, 1986: 185; Bali, 1999:360). Hatta daha da ileri gidilerek otel ve restoranlarda çalışan Yahudilerin işlerine son verilmesi istendi.[18] Zamanın önde gelen aşırı Türkçülerinden Alparslan Türkeş, askerî okullarda ve kamu iktisadi teşebbüslerinde işe alma politikalarında ırkçılığa dayalı bir anlayışın varlığını iddia etmiştir (akt. Berkes, 1997: 285).[19] Öte yandan tüm bu ayrımcı politikalar sürerken basında da gayrimüslimlere karşı çirkin bir kampanya yürütülmekteydi. Örneğin basında çıkan karikatürlerde savaş spekülasyonu yapanların hemen hepsi gayrimüslim olarak resmedilmekteydi.[20]

Türkiye burjuvazisinin CHP'den desteğini çekmesi elbette sadece Varlık Vergisi gibi bir şeyin kendi başlarına da geleceği korkusuna indirgenemez. 1930'lar tarzı bir devletçilik anlayışının da iktisaden sorgulandığı bir dönemdir savaş yıllarının sonu. Nitekim hemen savaş ertesinde CHP'nin devletçi ekonomik politikalarının sık sık ağır eleştirilere maruz kaldığını hatırlamakta fayda var. Hatta devletçiliğin CHP'ye karşı adeta bir günah keçisi haline getirildiğinden söz edilebilir.[21] İstanbul burjuvazisi tarafından 1948'de düzenlenen son derece önemli bir iktisat kongresinde devletçi politikaların nasıl eleştirildiğini görmek, bu toplumsal kesimlerin savaş sonrası durumunu anlamak açısından önemlidir.[22] O neden-

17 Bakınız Cevad Nizami, "İktibaslar", *İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası Mecmuası* 66, no. 11, (Ekim 1949), s. 703.

18 Ancak bu, çok sert bir şekilde uygulanmadı, daha çok Yahudi artist ve müzisyenleri etkiledi. Bakınız, Bali (1999: 362).

19 "Maden Tetkik ve Arama Enstitüsü burs vereceği öğrencilerin seçiminde aranan nitelikler arasına 'öz Türk ırkından olmak' şartını koydu." (Bali, 1990: 410).

20 Zamanın popüler karikatür dergilerinden *Karikatür* 'e şöyle bir göz atmak bile bu dönemde yaratılan gayrimüslim stereotipler için oldukça aydınlatıcıdır.

21 1951 yılında zamanın Ekonomi ve Ticaret Bakanı tüccar ve sanayicilerin yayın organında yayınlanmış yazısında CHP dönemi devletçiliğini ağır biçimde eleştirmektedir. Bakınız *İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası Mecmuası* 68, no.5, (Mayıs 1951), s. 271-272. Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinden önce de dergide benzer yorumlara raslamak mümkündür. Bakınız "Milletlerarası Ticaret Odası Heyetinin İstanbul Ziyareti", *İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası Mecmuası* 66, no.11, (Kasım 1949), s. 742.

22 CHP'nin devletçi politikalarının eleştirisi için bakınız Cihad Baban, "İktisat Kongresinde Hakim Olan Fikirler", *Tasvir*, 23 Kasım 1948; Asım Us, *Vakit* 23 Kasım 1948, Ahmed Emin Yalman, "İktisadi Vasilikten Azadlık", *Vatan* 23 Kasım 1948.

ledir ki Türkiye burjuvazisinin daha fazla piyasa kavramına vurgu yapmaya başladığını ve dünya ekonomisiyle daha doğrudan bütünleşme çabası içine girdiğini söylemek yanlış olmaz. Burjuvazinin, bu tür politikaları gündeme getirebilecek bir muhalefet partisine sıcak bakmasını anlamak da böylece mümkün olur.

Hiç kuşkusuz burada altının önemle çizilmesi gereken bir başka husus da devletçi uygulamaların ortalama insanlar tarafından da kuşkuyla karşılanmasıydı. Devletçilik sistemi devlet işletmelerinde üretilen malları fahiş fiyatlarla ortalama tüketicilere satan bir devletlü burjuvazi üretmişti. Türkçü ve CHP'li olan bu burjuvazi kısa sürede köşeyi dönmüş, ancak kitleler nezdinde haksız ve adil olmayan bir düzenin temsilcisi haline gelmişti (Karpat, 1962: 309). Anti-devletçi bir söylemin kitleler arasında da destek bulmasında bu gerçekliğin önemli bir rolü olacaktı.

Hiç kuşkusuz burjuvazinin CHP'den uzaklaşması onun savaş sırasında artan gücüyle de alakalıydı. Savaş yıllarının çeşitli "fırsatları" sayesinde sermaye birikimi artmış, dolayısıyla iktisaden giderek palazlanan ve kendi gücünü artık daha önemseyip devletle arasına biraz daha fazla mesafe koyabilen bir burjuvazi oluşmuştu. Nasıl ki Türkiye'nin birinci kuşak burjuvazisi İttihat ve Terakki'nin "bilinçli" ve "cömert" desteğiyle Birinci Dünya Savaşı'nda doğmuşsa, ikinci kuşak da bu savaşta doğacaktı. Nitekim bugünün zengin ailelerinin tarihlerine kısaca bir bakmak bile onların savaş yıllarında buldukları "fırsatların" büyüklüğü ve kıymeti hakkında bize önemli ipuçları vermektedir.[23]

Devlet politikalarından asıl büyük rahatsızlık duyanlar hiç kuşkusuz kentlerin görece daha yoksul kesimleriydi. Maaşlı ya da ücretli çalışanlar arasında özellikle ciddi bir huzursuzluğun savaş yıllarında yaygın olduğu söylenebilir. Bunun nedeni kısmen savaş yıllarında ekonominin daralmasıdır. Dış ticaretin azalması savaş yıllarında ihtiyaç duyulan birtakım temel malların edinilmesini güçleştirmiş, korkunç boyutlarda bir enflasyon gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası haline gelmişti. Devlet sektöründe bir miktar büyüme gerçekleşse de genel olarak sanayi üretimi 1930'lu yıllarda yakaladığı hızı savaş yıllarında kaybetmişti. Bunda ise hiç kuşkusuz bir milyon civarında nüfusa sahip bir orduyu beslemenin getirdiği yükün önemli bir rolü vardı. Ordu savaş nedeniyle ülke kaynaklarının önemli bir bölümünü kullanmak durumunda kalmıştı. Örneğin bütçenin yaklaşık üçte biri savunma eksenli harcamalara gitmişti (Boratav, 1974: 292). Devlet bu koşullarda bir yandan enflasyonist politikalar uygulamak zorunda kalmış, diğer yandan da fiyat hareketlerini kontrol altında tutmaya gayret etmişti. Örneğin ücretler ve maaşlar dondurulmuştu (Oran, 1969: 234). Bunun sonucunda kaotik bir ortam oluşmuş, gerçek ücretler bir hayli düşmüştü. Savaş yıllarında iktisadi ve sosyal politikalar, Karpat'ın (1959: 98) da belirttiği gibi, sürekli bir uçtan diğer uca salınmış, sonunda orta yollu bir

23 Vehbi Koç (1987) ve Nejat Eczacıbaşı (1982) gibi bugün de Türkiye'nin önde gelen sanayicilerinin hatıratı bu açıdan önemlidir.

muhafazakârlıkla sonuçlanmıştı. Savaş koşulları nedeniyle genel fiyat endeksi 1938 ile 1945 yılları arasında beş kat artmıştı (Yerasimos, 1980: 703).[24] Sıcak savaşın içindeki birtakım ülkelerde bile fiyatların yüzde 20 ila 25 civarında arttığı düşünülürse enflasyonun büyüklüğü daha iyi anlaşılabilir (Boratav, 1974: 224). Dönemin gazetelerinde ve hatıralarda, iktisadi problemlerin kamuoyu içinde devlete karşı ciddi bir hoşnutsuzluk yarattığı ve zaman içinde siyasal sistemin yeniden yapılandırılması için önemli bir itki verdiği görülür. Örneğin çarpıcı gözlemleriyle tanınan Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1968: 159) İnönü'ye şöyle yakınmaktadır:

> İstanbul'dan geliyorum; orada görüp işittiklerimden çok üzgünüm. Hükümete ve, hatta size, sizin şahsınıza karşı adeta husumet derecesine varmış bir muhalefet cereyanı alıp yürümektedir. Sakın harp felaketinden kurtardığınız için halkın size minnettar olduğu hayaline kapılarak, bu cereyanı mühimsemezlik etmeyin.

İkinci Dünya Savaşı Türkiyesi'ndeki toplumsal ve iktisadi koşulların zorluğu dönemi anlatan birçok romana da konu olmuştur. Ev kiralarının yüksekliği, sürekli vergi artışları, ekmek fiyatlarının pahalılığı, ekmek kuyrukları, yiyecek dağıtımındaki düzensizlikler, hayat pahalılığı nedeniyle fahişelik yapan kadın sayısındaki artış gibi konular bu romanlarda sık sık yer almıştır.[25] Benzer şekilde 1946 seçimleri öncesinde Demokrat Parti'nin seçim stratejisini yoksulluk, enflasyon, yiyecek kıtlığı ve zenginle fakir arasında büyüyen gelir dağılımı üzerine bina etmesi de, ülke içindeki hoşnutsuzluğu göstermesi açısından oldukça önemlidir (Çılgın, 2003: 163).

Savaş yıllarında kitleler, özellikle de sabit ücretliler üzerindeki en önemli yüklerden biri, artan vergilerdi. Kitlelerin çok kullandığı ve devlet tekelinde üretilen şeker gibi ürünlerin fiyatlarındaki artış, Cumhurbaşkanı İnönü'nün kitlelerin taleplerine duyarlı olmadığı yönünde eleştirilere neden olmakta, ülke içindeki hoşnutsuzluğu artırmaktaydı (Akandere, 1998: 166-168). Çiftçileri ve köylüleri ilgilendiren Toprak Mahsülleri Vergisi de çok yaygın yakınılan vergilerin başında geliyordu. Verginin mahsül henüz tarladayken belirleniyor oluşu, büyük ölçüde keyfî uygulamalara yol açıyordu. Devlet görevlilerinin ürünün değerini daha düşük belirlemeleri karşılığında rüşvet almaları sıkça rastlanılan bir olguydu (*a.g.e.*: 168-173). Sonuçta bütün bunlar,

---

24 Türk basınında hayat pahalılığı ve enflasyon üzerine birçok haber ve yazı çıkmaktadır. Örneğin *Cumhuriyet*'te çıkan haberler için bakınız: Gıda maddelerinin fiyatları artıyor, 12.18.1940; Şeker fiyatlarına yeni zamlar yapıldı, 1.23.1942; Yaş sebze fiyatları çok arttı, 3.18.1943; Hayat pahalılığı, 4.3.1943; Pahalılık mücadelesi, 12.30.1943; Hangi memlekette hayat ne kadar pahalandı? 2.24.1944; C. Seno, Pahalılık sebebleri ve ihtikara dair, 5.30.1944; Ekmek karnesi yolsuzluğu, 5.30.1944; Zeytinyağı fiyatları görülmemiş şekilde yükseldi, 6.3.1944; Zeytinyağı fiyatlarını yükselten nedenler, 10.1.1944; Zeytinyağı karne ile verilecek, 4.16.1945.

25 İkinci Dünya Savaşı yıllarını konu alan romanların bir değerlendirmesi için bakınız Çılgın (2003, özellikle 32-47).

kırsal kesimde CHP'ye karşı hoşnutsuzluğun ve öfkenin altyapısını oluşturmaktaydı.

Şehirlerde ise yoksulluk kol geziyor, ihtikâr ve rüşvetle büyüyen yeni türeme zengin sınıfı kitleler tarafından devletin ve CHP'nin yarattığı bir şey olarak düşünülüyordu (Edwards, 1946: 389-390). Bir milletvekiline göre, her ne kadar bu yeni türeme savaş zengini zümrenin büyüklüğü tam olarak bilinemese de 30 ila 40 bin kişi oldukları tahmin edilmekteydi (Timur, 2003: 114). İhtikâr ve karaborsanın oluşması bu yeni zümrenin ortaya çıkmasının altyapısını oluşturmuştu. Devlet görevlileri ise bu tür sorunlara karşı savaş açtıklarını bol bol söylemelerine rağmen onların da önemli ölçüde ihtikâr, karaborsa, istifçilik, rüşvet gibi işlere karıştıkları düşünülüyordu (Toker, 1990:23-24). İstifçilik, örneğin, öylesine yaygın bir hal almıştı ki gazeteler bu tür haberlerle çalkalanıyordu. Hükümet bu konuda her türlü sert önleme başvurulduğunu söylemekte, bu tür şeylere müsaade edilmeyeceği yönünde açıklamalarda bulunmaktaydı. Ancak halk arasında yüksek devlet görevlilerinin, hatta bakanların bile bu tür savaş fırsatçılığı işlerine bulaştığı yönünde söylentiler dolaşmaktaydı. Başbakan Refik Saydam bu tür işlere karışanları sert bir şekilde eleştiriyor, nepotizme izin vermeyeceklerini söylüyordu. Ona göre söylentiler abartılıydı. Öldüğünde kendi evinde şeker ve pirinç istifçiliği yaptığı ortaya çıkmıştı. Bu şaşırtıcı durum, 1942'deki ölümü ardından mal varlığı belirlenirken ortaya çıkmıştı (Nadi, 1964: 108). Başbakan olarak yasakladığı malların istifçiliğini kendisi yapmaktaydı! Benzer bir örnek de İnönü'nün kardeşinin, abisinin nüfuzunu kullanarak bol kazançlı işlere bulaştığı yönündeki söylentiydi (Karakuş, 1977: 70). Zeytinyağı piyasasını kendi tekeline almış bakanların varlığından bahsediliyor, bazı valilerin muhtekirlere, vurgunculara, istifçilere arka çıktığına inanılıyordu (Karaosmanoğlu, 1968: 158). Gerçekten de gazetelerde ihtikar haberleri bol bol kamuoyunun gözü önüne serilmekteydi.[26] Bir yandan ihtikar için

26 Zamanın *Cumhuriyet* gazetesinde çıkan ihtikar ile ilgili haberler için bakınız: İhtikar meselesi, 9.13.1939; İhtikarla mücadele, 9.14.1939; İhtikarın önüne hemen geçilmeli, 9.23.1939; İhtikarla mücadele için geniş bir teşkilat kuruluyor, 9.30.1939; İhtikar ve buhran, 12.17.1939; İhtikarla mücadele, 12.20.1939; İhtikar yaptığı sabit görülen bir boya ticarethanesi kapatılıyor, 1.26.1940; İhtikar yapanlar, 2.9.1940; İhtikar yapan iki ticarethane kapatılıyor, 2.10.1940; Soruyoruz! Acaba cumartesi ve pazar günleri İhtikar yapmak mubah mıdır?, 3.4.1940; Fırsat Düşkünleri, 3.7.1940; Şeker ihtikarı için yapılan tahkikat, 3.10.1940; Tıraş bıçağı ihtikarı, 3.30.1940; İhtikar başladı, piyasada kahve bulmak imkânı yok, 3.31.1940; Şeker ihtikarı hakkında başlıyan yeni bir dava, 4.2.1940; İhtikarın cezası, 4.4.1940; Muhtekir Müesseseler adliyeye verilecek, 5.14.1940; Hangi maddelerde ihtikar yapılıyor?, 5.22.1940; İhtikarla mücadele, 5.31.1940; Bir ıtriat tüccarı dün akşam tevkif olundu, 6.12.1940; Demir fiyatlarında ihtikar yaptıklar iddia olunan iki tacir tevkif edilerek dün mahkemeye verildi, 6.22.1940; M. Aytaman, İhtikar fiyat birliğiyle kalkar, 7.2.1940; Demir fiyatlarını yükseltme hareketleri sabit görülen iki tacir ikişer sene sürgüne mahkum edildiler, 7.3.1940; Y. Nadi, İhtikar kadar iddihar da fenadır, 10.27.1940; Hesap veren muhtekirler, 12.14.1940; 150 ihtikar vakası tespit edildi, 2.1.1941; İhtikar yapan bir tacir üç sene sürgün cezasına mahkum oldu, 4.4.1941; Karışık kahve satanlar, 5.7.1941; İhtikar davaları, 5.28.1941; Büyük bir ihtikar meydana çıkarıldı, 6.16.1941; Yeni ihtikar olayları, 7.19.1941; N. Nadi, İhtikarla mücadele, 8.13.1941; Alışverişte aldanmamak için vali ve belediye reisi halka tavsiyelerde bulunuyor, 8.17.1941; İhtikar davaları, 8.20.1941; Y. Nadi, İhtikarla mü-

önlemler tartışılırken, diğer yandan ihtikar yüzünden ceza alanlarla ilgili haberler yayınlanmaktaydı. Yaygın ihtikar tartışma kabul etmeyecek kadar net bir gerçeklik olmasına rağmen, ihtikarcılar bir yandan da günah keçisi yapılarak, ihtikara neden olan yapısal sorunlar gözden saklanmış oluyordu. Adeta devlet politikalarının bundaki rolü göz ardı ediliyor, birtakım kişilerin yaptığı bu ahlâksız ve "fırsatçı" uygulamalar her şeyin nedeni gibi gösteriliyordu. Bir başka deyişle, ihtikâr bir noktada adeta bir günah keçisi yapılarak biraz da dikkatler devlet politikalarından başka yöne çevriliyordu. Amaç ne olursa olsun, bütün bir ihtikar literatürü kitleler içerisinde giderek büyüyen hoşnutsuzluğun boyutlarını gözler önüne sermekteydi.

İkinci Dünya Savaşı Türkiyesi'nin toplumsal hayatı üzerine gerek benim gerek başkalarının yürüttüğü çalışmalar, kent ve kır yoksulluğunun CHP ve İnönü rejimine karşı kayda değer bir hoşnutsuz kitle yarattığını göstermektedir.[27] Savaş yıllarının toplumsal hayatı ciddi zorluklar içermektedir. Artan fiyatlar ve eriyen gelirler yanında zorunlu çalışma bu dönemde sıkça başvurulan bir uygulama olmuştur. Bunda 1940 başında gündeme gelen Milli Korunma Kanunu'nun önemli bir payı vardır. Bu kanuna dayanarak devlet, toplumsal ve iktisadi hayatın her veçhesine müdahalede bulunma hakkı kazanmış ve pratikte de bu hakkı kullanmıştır. Örneğin, Zonguldak maden havzası gibi yerlerde bu kanuna dayanarak işçi sınıfı üzerinde yoğun bir baskı kurulabilmiş, ordunun ve kamu iktisadi teşekküllerinin ihtiyaçlarını karşılamak üzere zorunlu çalışma pratikleri gündeme gelmiştir. Özellikle de belirli sektörlerde emek gücüne duyulan artan talep nedeniyle devlet, emek gücü üzerinde her türlü baskıcı tasarrufu kullanmaktan çekinmemiştir. Bu durum da giderek artan kitlesel hoşnutsuzluğa kapı aralamıştır.

Geniş kitleleri ilgilendirmesi bakımından beslenme sorunu da savaş yıllarında müthiş önem kazanmıştı. Genel olarak nüfusun beslenme kalitesi bu yıllarda ciddi oranda gerilemişti. Özellikle ekmeğin karneyle dağıtılması ve üretilen ekmeğin kalitesinin bozulması toplumda sürekli bir şikâyet konusuydu.[28] Et ve

cadele bir vatan vazifesidir, 9.11.1941; Adana'da altı şeker tüccarı tevkif edildi, 12.26.1941; Z. Fahri, İhtikar ve edebiyat, 3.17.1942; Milli Korunma Mahkemesi dün ilk kararını verdi, 3.22.1942; Bir iaşe memuru tevkif edildi, 4.23.1942; Bir muhtekir sürgün edildi, 12.18.1942; Kira İhtikarı, 1.14.1944; İhtikara karşı kat'i mücadele başlıyor, 1.29.1944; C. Seno, Pahalılık sebebleri ve ihtikara dair, 5.30.1944; Ecza ihtikarı, 6.3.1944; İhtikara karşı mücadele, 6.21.1944; Kumaş ihtikarı, 4.11.1945.

27 Son dönemde Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü'ne verilen, İkinci Dünya Savaşı yıllarındaki toplumsal huzursuzluğu konu alan iki kapsamlı ve derinlikli yüksek lisans tezi için bakınız Metinsoy (2004) ve Nacar (2004).

28 Savaş yıllarında ekmek karnesi ve ekmek fiyatlarıyla ilgili sürekli şikâyetler basında sık sık görülmekteydi. *Cumhuriyet*'te çıkan bazı çarpıcı haberler için bakınız: Ekmek meselesi ve belediyenin teşebbüsü, 5.31.1939; Ekmek meselesi, 6.13.1939; Belediye fırıncılarla mücadele etmek için bizzat fırın işletecek, 8.13.1939; Ekmekçiler de şikâyet ediyor, 8.14.1939; Ekmek fiyatları, 12.24.1939; Narktan fazla ekmek satanlar, 12.1.1940; Gizli menfaatler mi çarpışıyor?, 1.27.1940; Ekmek işi: belediye unlarla imalatı kontrol edecek, 2.1.1940; Ekmeğimizle gene oynuyorlar!, 2.8.1940; Ekmek meselesi, 2.10.1940; Dün belediye birçok kilosu noksan ekmek mü-

süt gibi önemli tüketim maddeleri de ancak kısıtlı olarak tedarik edilebilmekteydi.[29] Ayrıca zaten sorunlu olan sağlık işlerinin gerektiği biçimde ele alınamaması, yoğun olarak kadın ve çocuk emeğinin sömürülmesi, ev kiralarının artması gibi ortalama insanı yakından ilgilendiren meselelerle ilgili yoğun şikâyetler gündemdeydi. Bütün bunlara ilaveten Türkiye'nin bugün de en önemli sorunlarından olan kırdan kente göç, Cumhuriyet tarihinde ilk olarak savaş yıllarında başlayacaktı.[30] Yaşam koşullarının zorlaşması geleneksel aile yapısını çatırdatmış, boşanma oranlarında bu yıllarda gözle görülür artışlar ortaya çıkmıştı.[31] Sokaklarda dilenci sayısı artmış,[32] işyerlerinde işe gitmeme toplumsal bir sorun olarak belirmişti (Metinsoy, 2004: 154). Her ne kadar devlet bütün bu sorunlara sosyal politikalar geliştirerek yanıt vermeye çalışmışsa da milyonlarca insanın gündelik hayatında kayda değer bir düzelme sağlayamamıştır.

Bütün bu yakıcı sorunlara devletin bürokratik ve hantal yapısı ve basın üzerindeki ciddi baskılar da eklendiğinde Türkiye'de savaş yıllarında toplumun ciddi şekilde bunaldığını söylemek abartı olmaz. Bürokratikleşme ve basın üzerindeki sansür, kitlelerin şikâyetlerini kanalize edecek mekanizmaların gündeme gelmesini engellemiştir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1968: 164) gibi Kemalistliğiyle tanınan bir seçkinin CHP'nin toplumla hiçbir organik bağının olmadığını söylemesi bu açıdan düşündürücüdür. Ona göre parti bir bürokratik mekanizmanın ötesine geçebilmiş değildir. Toker'in (1990: 19) anlatısı da bu tür bir bürokratik kopukluğu desteklemektedir. Halkevleri gibi 1930'lar başlarında partinin propaganda aygıtları olarak tasarlanmış örgütlerin de bu açıdan hali içler acısıdır. Onlar da bürokratikleşmeden kendine düşen

---

sadere etti, 3.9.1940; Şehirde dünden beri gene un darlığı başladı, 7.29.1940; Hükümet müstahsil elinde bulunan fazla hububatı satın alacak, 2.15.1941; Yeni tip ekmek, 6.11.1941; Ekmek buhranı neden ileri geliyor?, 11.13.1941; Fırınlar önünde izdiham, 11.17.1941; Karne ile ekmek tevziatı, 1.13.1942; Ekmek meselesi, 1.16.1942; Ekmek istihkakı azaltıldı, 2.28.1942; Kumlu ekmekler, 3.28.1942; Ekmek karnesi imal edenler, 4.29.1942; Ekmek için yeni tedbirler, 7.15.1943; Ekmek meselesi, 7.17.1943; Karne yolsuzluğu, 11.28.1943; Yeni bir ekmek kartı suiistimali, 9.30.1944; Unlu gıda maddeleri imal yasağı kaldırıldı, 11.1.1944.

29 Konuyla ilgili zamanın *Cumhuriyet* gazetesinde çıkan bazı haberler için bakınız: Et fiatları yükselmeğe başladı, 3.19.1940; Et fiyatları sıkı bir kontrol altına alınıyor, 12.26.1940; Süt meselesi, 2.18.1941; Et meselesi içinden çıkılmaz bir hale girdi, 2.21.1941; Et fiyatları niçin artıyor?, 11.11.1942; Et fiyatları niçin pahalı?, 8.13.1943; Et fiyatları niçin pahalı? 12.15.1943; Et fiyatları, 2.11.1944; Et fiyatları gene yükseliyor, 2.23.1944.

30 *Cumhuriyet* ve diğer gazetelerde bu konuda birçok haber görmek mümkün: "İstanbul'a Akın" *Cumhuriyet*, 3 Haziran 1943; "İstanbul Mebusları Halkın Dileklerini Tespit Ediyorlar", *Cumhuriyet*, 9 Ekim 1943. "4400 Serseri İstanbul'dan Çıkartılıyor", *Cumhuriyet*, 8 Ağustos 1944; "İstanbul'a Tehacüm Durdurulmalıdır", 6 Nisan 1943; N. Nadi, "Büyük Şehirleri Küçültmek Niçin Lazımdır?", 26 Şubat 1944. 1940'larda daha önce görülmemiş oranda bir göçün başladığını vurgulaması açısından bakınız Şenyapılı (1982, 238).

31 Ünlü yazar ve akademisyen Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu 1944'te bir boşanma krizinden bahsetmektedir. Bakınız *Cumhuriyet*, 21 Ocak 1944. Ayrıca bakınız Safaeedin Karanakçı, "Boşanma meselesi", *Cumhuriyet*, 16 Haziran 1939; ve Metinsoy (2004: 308-309).

32 1939 ortalarında bile sokak dilencileri polis tarafından ciddi bir toplumsal problem olarak algılanmaktadır. Bakınız *Cumhuriyet*, 8 Mart 1939. Ayrıca bakınız Selim S. Tarcan, "Bizde Dilencilik", *Cumhuriyet*, 29 Mayıs 1939.

payı almış ve sözde "halka doğru" gitmek için kurulan bu örgütler halk ile ciddiye alınabilir bir ilişki geliştirememişlerdir (Karaömerlioğlu: 2006: 82).

Basın üzerindeki sansürde de kendini açığa vuran siyasi baskı mekanizmaları, kitlesel hoşnutsuzluğun artmasında hiç kuşkusuz rol oynamıştır. Sansür bu yıllarda akıl almaz boyutlara çıkmıştır (Karaosmanoğlu, 1968: 158). Matbuat Genel Müdürlüğü yoluyla basın ağır bir şekilde sansüre tâbi tutulmuş, her gün gazetelere nelerin nasıl yazılması ya da yazılmaması üzerine emirler gönderilmiştir. Örneğin genel olarak iktisadi sorunlardan bahseden, ya da yiyecek kıtlığı üzerinde duran haberler sansüre takılabilmiştir (Güvenir, 1991: 88). Yarı-resmî *Cumhuriyet* gazetesinin "yarın hava güzel olacak" haberi üzerine kapatılması abartılı da olsa ilginçtir (Karakuş, 1977: 26-27). Benzer şekilde, *Vatan* gazetesi de "eşeklere mi insanlara mı inanacağız?" başlıklı yazıda faşistler eşeğe benzetildiği için kapatılabilmiştir (*a.g.e.*: 26). Elbette Milli Şef İnönü'yü, partiyi ve hükümeti eleştiren haberler ağır sansüre tâbi tutulmuştur (Nadi, 1964: 21; Toker, 1990: 104; Sülker, 1986:19) . Ayrıca birçok şehirde sıkıyönetim uygulanması (Uran, 1959: 360-361) da savaş yıllarında siyasal sistemin bürokratikleşmesi ve baskıcı bir hale gelmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Peki bütün bu yukarıda bahsedilen toplumsal huzursuzlukların, bunalımların ve değişik toplumsal kesimlerin yeniden yapılanma isteklerinin Türkiye'de çok partili hayata dönüşte merkezî rol oynadığını somut olarak nasıl iddia edebiliriz? Öyle ya tabandan gelen kuvvetli bir isyan, başkaldırı ya da devrime sahne olmadı sonuçta Türkiye. Ancak dünyadaki farklı rejim değişikliği tecrübelerine baktığımızda hem radikal, hem de reformcu çözümlerin, yere, zamana ve güçler dengesine göre gündeme geldiğini görebiliyoruz. Örneğin Rusya'da kanlı bir şekilde bastırılan 1905 Devrimi'nden sonra Stolypin Reformları diye bilinen ve toplumsal dokuyu derinden değiştiren son derece önemli reformlar hayata geçirilmişti. Bir başka deyişle derinleşen siyasal bunalımların yol açabileceği radikal kitle hareketlerinin önünü kesmek için reformların gündeme getirilmesi dünya tarihinde bol bol örnekleri bulunan bir olgudur.

Öte yandan, Türkiye yönetici sınıfı, dünya savaşlarının toplumsal huzursuzlukları tetikleyerek ve hem içsel, hem dışsal güç ilişkilerini değiştirerek müthiş bir istikrarsızlık ortamı yaratacağını kendi tarihsel tecrübesinden bilmekteydi. Birinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan toplumsal hareketlerin, düzen değişikliklerinin tecrübesi ortadaydı. Nitekim Birinci Dünya Savaşı sonrasında hem yenen, hem yenilen, hem de savaşa girmemiş ülkelerde, siyasal, ekonomik ve toplumsal hayat derinden değişmişti. Bunun bilgisine vakıf olmak için büyük bir tarihçi olmaya da gerek yoktu. İnönü ve onun kuşağının insanları bunu birebir yaşamışlardı. Nitekim İkinci Dünya Savaşı sonrasının tarihine de şöyle bir baktığımızda bütün dünyanın siyasal, ekonomik ve toplumsal olarak büyük çalkantılar yaşadığını görürüz. O nedenle Atatürk gibi kişisel bir karizmadan yoksun olan İnönü ve ekibi için savaş sırasında oluşan hoşnutsuzluklar ve

CHP'nin giderek zayıflayan toplumsal desteği siyasal rejimin esnekleştirilmesini gerektiriyordu. Aksi takdirde ülkeyi bir tek-parti modeliyle eskisi gibi idare etmek gerekecekti ki bu son derece güçtü, çünkü Kemalist egemen bloğun önemli unsurları artık aktif desteklerini CHP'den çekmişlerdi. Vitrini değiştirerek bu unsurları yeniden kendi yanına çekmek, ki 1946'dan 1950'ye CHP yeni açılımlarıyla böyle bir girişimde bulunmuştur, çok daha mantıklı ve sürdürülebilir bir yaklaşımdı.

Türkiye gibi hemen her büyük değişimin dış faktörlerin etkisiyle gündeme geldiğine inanılan bir toplumda, çok partili hayata dönüşte toplumsal faktörlerin öneminin ve hatta başatlığının altını çizmek, belki çok alışılmış bir şey değil. Ancak hem 1946'daki önemli değişiklik hem de 1950'ye varan süreç, Türkiye içindeki dinamiklerce belirlendi. Özellikle de savaş yıllarında yaşanılan deneyimlerin kolektif hafızadaki tazeliği sayesinde. Demokrat Parti'nin başarısının gerisinde de yine toplumsal hayattaki dönüşümler vardı. Belki bir reformdu söz konusu olan, ama reformlar biraz da büyük toplumsal huzursuzlukları hafifletmek, kanalize etmek için gündeme geliyor zaten. Bir başka deyişle Türkiye'de çok partili hayata dönüş bir önemli reform olarak, sistemin uzun dönemli bekasının sağlanması ve aşağıdan gelebilecek daha köktenci bir hareketin boşa çıkartılması yönünde önemli bir işlev gördü.[33] İnönü'nün (Burçak, 1979: 55) 1969 yılında söylediği gibi, "1945 ve 1946'da biz demokratik rejimi getirmeseydik asıl kanlı ihtilal o zaman olacaktı." Çalışma koşullarının düzeltilmesi için Çalışma Bakanlığı'nın 1946'da kurulması (Doğan, 2003: 217-218) ve bir dizi önemli reformun CHP eliyle bu yıllarda yapılması da rastlantı olmasa gerek. İkinci Dünya Savaşı yıllarında Türkiye toplumunda olup bitenler bir anlamda hem CHP'nin, hem de yeni muhalefetin öyküsünü daha derinden anlamak isteyenler için son derece önemli ve bugün dahi paha biçilmez bir hazine olarak keşfedilmeyi bekliyor.

KAYNAKÇA

Ağaoğlu, S. (1972) *Demokrat Partinin Doğuş ve Yükseliş Sebepleri; Bir Soru*, Baha Matbaası, İstanbul.

Akandere, O. (1998) *Milli Şef Dönemi: Çok-Partili Hayata Geçişte Rol Oynayan İç ve Dış Tesirler*, İz, İstanbul.

Akar, R. (1999) *Aşkale Yolcuları, Varlık Vergisi Ve Çalışma Kampları*, Belge, İstanbul.

Aktar, A. (2000) *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İletişim, İstanbul.

Baban, C. (1948) "İktisat Kongresinde Hakim Olan Fikirler", *Tasvir*, 23 Kasım.

Bali, R. (1999) *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni*, İletişim, İstanbul.

Barkan, Ö. L. (1980) *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Gözlem, İstanbul

Başgöz, İ. (1995) *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk*, Başbakanlık, Ankara.

Berkes, N. (1997) *Unutulan Yıllar*, İletişim, İstanbul.

33 Samet Ağaoğlu (1972: 47) ilginç bir şekilde rejim değişiminin bu boyutuna dikkati çekmektedir.

Burçak, R. S. (1979) *Türkiye'de Demokrasiye Geçiş, 1945-1950,* Olgaç, Ankara.

Boratav, K. (1988) *Türkiye İktisat Tarihi 1908-1985,* Gerçek, İstanbul.

— (1974) *100 Soruda Türkiye'de Devletçilik,* Gerçek Yayınevi, İstanbul.

Çılgın, A. S. (2003) *Türk Roman ve Hikâyesinde İkinci Dünya Savaşı,* Dergah, İstanbul.

Doğan, M. G. (2003) "Governmental Involment in the Establisment and Performance of the Trade Unions in the Transition to Multi-Party Politics: The Case of the Workers' Bureau of the Republican People's Party", Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk İlke ve İnkılâpları Enstitüsü, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

Eczacıbaşı, N. (1982) *Kuşaktan Kuşağa,* Dr. Nejat Eczacıbaşı Vakfı, İstanbul.

Edwards, A. C. (1946) "The Impact of the War on Turkey", *International Affairs,* c. 22, no. 3.

Goloğlu, M. (1982) *Demokrasiye Geçiş, 1946-1950,* Kaynak, İstanbul.

Güvenir, O. Murat (1991) *2. Dünya Savaşında Türk Basını,* Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, İstanbul.

Heper, M. (1999) *İsmet İnönü: Yeni Bir Yorum Denemesi,* çeviren Sermet Yalçın, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Kara, N. (1984) "Çok Partili Sisteme Geçiş", *Yapıt,* no.8.

Karakuş, E. (1977) *40 Yıllık Bir Gazeteci Gözü ile İşte Ankara,* Hürriyet Yayınları, İstanbul.

Karaosmanoğlu, Y. K. (1968) *Politikada 45 Yıl,* Bilgi, İstanbul.

Karaömerlioğlu, M. A. (2006) *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem,* İletişim, İstanbul.

Karpat, K. (1959) *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System,* Princeton University Press, Princeton.

— (1962) "Recent Political Developments in Turkey and Their Social Background", *International Affairs (Royal Institute of International Affairs* 1944-) c. 38, No. 3, Temmuz.

Kayalı, H. (1995) "Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876-1919", *International Journal of Middle East Studies,* c. 27, no. 3.

Koç, V. (1987) *Hayat Hikâyem,* Vehbi Koç Vakfı, İstanbul.

Koçak, C. (1986) *Türkiye'de Milli Şef Dönemi, (1938-1945),* Yurt Yayınları, İstanbul.

— (1991) *Türk-Alman İlişkileri (1923-1939),* Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Keyder, Ç. (1989) *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar,* İletişim, İstanbul.

Metinsoy, M. (2004) "Wars Outside the War: The Social Impact of the Second World War on Turkey", Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk İlke ve İnkılâpları Enstitüsü, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

Nacar, C. (2004) "Working Class in Turkey during World War II Peŗiod: Between Social Policies and Everyday Experiences", Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk İlke ve İnkılâpları Enstitüsü, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

Nadi, N. (1964) *Perde Aralığından,* Cumhuriyet, İstanbul.

Nizami, C. (1949) "İktibaslar", *İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası Mecmuası,* c. 66, no. 11, Ekim.

Oran, B. (1969) "İç ve Dış Politika İlişkisi Açısından İkinci Dünya Savaşında Türkiye'de Siyasal Hayat ve Sağ-Sol Akımlar", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,* c. 24, no.3, Eylül.

Owen, R. ve Pamuk, Ş. (1998) *A History of Middle Eastern Economies in the 20th Century,* I.B. Tauris, Londra.

Özbudun, E. (1981) "The Nature of the Kemalist Regime", A. Kazancıgil ve E. Özbudun (der.), *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, C. Hurst, Londra.

Pamuk, Ş. (1989) "1927-1948 Döneminde Tarımsal Üretim ve Gelir Düzeyleri Üzerine bir Deneme", *Sadun Aren'e Armağan* içinde, derleyen Tuncer Bulutay, Mülkiyeliler Birliği Yayınları, Ankara.

— (1991) "War, State Economic Policies, and Resistance by Agricultural Producers in Turkey, 1939-1945", F. Kazemi ve J. Waterbury (der.) *Peasants and Politics in the Modern Middle East* içinde, Florida International University Press, Miami.

Peker, R. (1984) *İnkılâp Dersleri,* İletişim, İstanbul.

Robinson, R. D. (1963)*The First Turkish Republic,* Harvard, Massachusetts.

Rustow, D. A. (1957) "Politics and Islam in Turkey, 1920-1955", Richard N. Frye (der.) *Islam and the West* içinde, Mouton, The Hauge.

Sander, O. (1979) *Türk Amerikan İlişkileri, 1947-1964,* Sevinç, Ankara.

Şenyapılı, T. (1982) "Economic Change and the Gecekondu Family", Çiğdem Kağıtçıbaşı (der.) *Sex Roles, Family and Community in Turkey* içinde, Indiana University Press, Bloomington.

Tanör, B. (1996) *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Afa, İstanbul.

Tezel, Y. S. (1986) *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi*, Yurt, Ankara.

Timur, T. 2003) *Çok Partili Hayata Geçiş*, İmge, Ankara.

Toker, M. (1990) *Demokrasimizin İsmet Paşalı Yılları, 1944-1950, Tek Partiden Çok Partiye*, Bilgi, Ankara.

Uran, H. (1959) *Hatıralarım*, Ayyıldız, Ankara.

Weiker, W. F. (1973) *Political Tutelage and Democracy in Turkey, The Free Party and its Aftermath*, Brill, Leiden.

Yalman, A. E. (1948) "İktisadi Vasilikten Azadlık", *Vatan,* 23 Kasım.

Yerasimos, S. (1980) *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, Gözlem, İstanbul.

Yıldırmaz, S. (2002) "The Mass Mobilization in the Elections of the Democrat Party Period", Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk İlke ve İnkılâpları Enstitüsü, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

Yılmaz H. (1997) "Democratization from Above in Response to the International Context: Turkey, 1945-1950", *New Perspectives on Turkey*, no. 17.

Popüler müzikte otantisite

*Ayhan Erol**

Son yirmi yıl öncesine kadar marjinal bir alan görünümünde olan popüler müzik incelemesi, bugün dünyanın dört bir yanındaki üniversitelerde giderek artan bir araştırma ve ders programı ağırlığı ile disipliner bir hüvviyet kazandı. Elbette her inceleme dalında olduğu gibi bu bilgi üretme etkinliği içinde de farklı teorik çerçevelerde işleyen bir kavram havuzu oluştu. Bu kavramlar yine her disiplinde olduğu gibi, ya başka inceleme alanlarından doğrudan alınarak ya popüler müzik incelemesi için türetilerek ya da doğrudan disiplinde üretilerek biraraya getirildi. Disipliner argümantasyona uyarak ifade etmek gerekirse; popüler müzik incelemelerinde söz konusu yolların tümünden yararlanılarak, içinde pek çok kavramın bulunduğu bir 'alet kutusu' oluştu. Tarihsel akış içinde kutu bir yandan yeni kavramlarla dolarken kimileri de hızla tedavülden kalktı. Başka bir deyişle kutunun içindeki 'alet' bir 'iş'e yaramadığı, yani kavram analitik bir yardımcı araç olarak iş görmediği için ya kullanımdan düştü ya da yerlerine başkaları geçti.

Bu çalışmada, önce felsefe sonra sosyal bilimlerin eski ve yeni disiplinlerinde öne çıkan, daha sonra 'kültürel çalışmalar'dan geçerek popüler müzik incelemelerinde önemli bir analiz birimi haline gelen "otantisite" kavramın konumunu tartışacağım. Başka bir deyişle son 3-5 yıl içinde 'ucu körleşmiş' bir alet, yani artık işe yaramayan bir kavram olduğu için artık kullanılmaması gerektiği yönünde bir tartışma süreci geçiren 'otantisite' (*authenticity*) teriminin 'ucunu keskinleştirme' denemesine girişeceğim. Analojiyi sürdürerek söylersem, terimin tutarlı bir kavramsal içerik kazanabilmesi için 'bilendiğinde', yani popüler müzik incelemeleri için analize elverişli bir 'kavramlaştırılması' yapıldığında ve dikkatli irdelenip bağlamlaştırma yolları açıldığında, 'otantisite' teriminin popüler müzik incelemelerinde daha çok iş görebileceğini savunacağım.

(*) Dokuz Eylül Üniversitesi, Müzik Bilimleri Bölümü.

Kültürde otantisite

Öncelikle Türkçe'de çoğunlukla "özgünlük" ya da "sahicilik" olarak çevrilen otantisite/otantiklik teriminin anlamına ve aktarılma araçlarına eğilmek gerekiyor. Ancak daha önce birbirlerinden bağımsız kullanım alanları oluşturmuş olmakla birlikte, otantisite altında değerlendirilebilecek ya da ona kolayca ilişti-rilebilecek kimi terimler olduğunu ifade etmek gerek. 'Gerçek' (real), 'hakiki' (genuine), 'öz' (essential), 'dürüst' (honest), 'samimi' (sincere) vb. bu çerçeve-de iş gören terimlerdir. Bunların tümü birleşme ve birbirlerinden ayrışma eğili-mi gösterir, söz konusu birleşme eğiliminin şemsiyesi otantisitedir. Kültür, mü-zik ve popüler müzik incelemeleri dahil olmak üzere pek az terim böylesine bir akademik ilgiye erişebilmiştir. Bu ilginin süreceğinin garantisi elbette yok-tur. Ancak ilginin azalmasının, hatta ilgiye mazhar olan bu terimin 'çöpe atıl-masının' makul bir açıklaması olmalıdır. Terimin son çeyrek yüzyıldır kültür incelemelerinde hem moda olması hem de zor tanımlanması temel güçlüktür. Bu yüzden terimin sığ ve anlamsız bir entelektüel gevezelik gerecine dönüşe-bilme riski vardır. Ancak bu, hemen her kavramın başına gelebilecek bir tehli-kedir. Çözüm bellidir, ya otantisiteyi alet kutusundan çıkaracağız ya da yeni-den kavramlaştıracağız. Otantisitenin 'geleneksel' kavramsallaştırması içinde kalındığında, birinci yolu seçmekten başka yol yoktur. İkinci yol tercih edile-cekse, bunun gereğini yerine getirmek gerekecektir.

Otantisite geleneksel tanımlamasıyla genel olarak geçmişle ilişkilidir ve geç-mişteki bir şeyin 'aslına uygunluğuna' ilişkin bir iddiadır. Kültürde derin kök-leri bulunduğu varsayımından türeyen bu iddianın temsil biçimi genel olarak "söylem"dir. Bu söylemin içeriği ise şöyledir: kültür içinde kişi, topluluk, nes-ne ya da pratik, zamanla değişikliğe uğramakta ve bozulma tehlikesi ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu durum karşısında değişime direnen kişi, ya da kişiler tarafından korunan kültür otantik, değişime mukavemet edemeyen kişiler ve korunamayan nesne ve pratikler, karşıt terimle 'inotantik' (*inauthentic*), yani 'otantik olmayan'dır. İnotantik, otantik (*authentic*) olanın yadsınışını, belirgin bir biçimde terk edilişini, otantik olanın tayin edici veçhelerinden bağıntısal bir uzaklaşmayı, bir kırılmayı ya da sapıp uzaklaşmayı vurgular. Dolayısıyla kültürel açıdan otantisite, geleneksel tanımlamasıyla geçmişe yönelik arzu ya da yargı yüklü bir bakışın ürünüdür. Kültürel bir temsiller çekirdeğinin yıllar-ca/asırlarca kendi içinde kapalı olarak kendini tekrarladığı düşüncesine yasla-nır. Yenilik ve alıntıları görmezden gelen bu çerçevedeki otantisite söylemi 'öz-cü' (*essentialist*) bir düşüncedir.

Modern toplum içinde kültürün oynadığı rolün, bu tür bir otantisite kavra-yışından hareketle anlaşılması elbette güçtür. Zira bu perspektiften bakarak otantisitenin modernlikle uzlaştırılamaz olduğu ve karakteristik veçhelerinin sanayileşme ve kentleşme karşısında tutunamayacağı öne sürülebilir. Çünkü

bu yaklaşım kendi içinde tutarlı olarak otantisite ve moderleşme (değişim) arasında bir karşıtlık varsayar. Birincisi 'geçmiş' ikincisi 'şimdi'dir. Böylece bu konumlandırma gereği otantik sosyo-kültürel örüntüler, modern yaşamda bulunmaz. Oysa ki en keskin biçimiyle sabit bir 'öz'e atıfta bulunan otantisite iddiası ya da söylemi, değişim karşısında tutunabilmek için geçmişin biçimini kısmen bozma eğilimini de içinde taşır. Bu yüzden bir yandan kültürün kökensel saflığını, dışarının ve 'öteki'nin tacizlerinden koruma iddiasını sürdürür, diğer yandan gerekli durumlarda kültürü otoriter bir biçimde yeniden inşa etme yanlısı bir söylem ve eylem içinde bulunur.

Türkiye'de 'otantik köy yaşamı', 'otantik düğün', 'otantik doğa yürüyüşü', 'otantik köy yumurtası' vb. gibi kullanımlar, çoğu kez nostaljik bir düşüncenin eşliğinde, 'geçmişteki' yaşamın değişmiş ya da değişmekte olmasından duyulan rahatsızlığa gönderme yapar. Bu yüzden tüm bunlar, genel olarak modernitenin insanları "göçmen" kılan ve eski sosyo-kültürel pratiklerden uzaklaştıran gelişmelerin bir sonucu olarak 'özyurt', 'kimlik' ya da 'köken' arayışlarına işaret eder. Sürekli yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalındığı düşüncesine eşlik eden otantisite söylemi, geçmişin/kültürün korunması ve temsil edilmesi gerektiği fikrine dayanır. Bunun için gösterilen her 'ameli' çaba, otantisite söyleminin meşrulaştırıcısıdır.

Geleneğin icadı süreçleri, bize özgünlük kaygısının toplumsal değişimlere ve referans alanındaki ölçek dönüşümlerine bağlı olduğunu öğretmiştir. Özgünlük kaygısı modernliğin ve küreselleşmenin ifadelerinden biridir. Bu biçimiyle sadece bağımlı, dışardan dayatılan değişimlere göre kendini yeniden tanımlamak zorunda kalan ya da gemiyi azıya almış bir dışa açılmayı telafi etmeye çalışan toplumlara özgü olmadığı görülür (Bayart, 1999: 80). Dolayısıyla otantisite/özgünlük, tüm dünya toplumları için otantik olduğu/olması gerektiği söylenen, yani kültürel ideal olarak ana ölçütü "iyi" olan ürün ya da pratiklere atfedilen niteliktir. Bu yüzden her türlü otantisite söylemi 'nevi şahsına münhasır' yani 'kendine özgü' (*sui generis*) ve kendi-göndergesel, yani kendine atıfta bulunan (*self-referential*) bir gerçek/hakikat iddiası taşıyan modern bir davranıştır. Çünkü geçmişe yönelik arzu ve yargı yüklü bakışın bir ürünü bile olsa, tamamen yeniden oluşturulduğu için, her şeyden önce günümüz üzerine eleştirel bir yorumdur. Bu yüzden otantisite geçmişe ait olduğu kadar, geçmişin bugünde somutlanması, korunması, canlanlandırılması ile, aslında bugüne ait bir meseledir. Otantik kültürel ürünler ve pratikler dizisi arayışı, beklentisi ya da inşası, aslında bugünün gündelik yaşamıyla çakışmayan ögelerin/kültürel bileşenlerin arayışı ya da yeniden yapılandırılmasıdır. Bu yüzden otantisiteyi verili ve değişmeyen bir şey olarak değil, bağıntısal ve rastlantısal nitelikleriyle bir 'süreç' olarak kavramlaştırmalıyız.

Otantisite günümüzde 'varoluş'un istikrarı üzerindeki endişemize gönderme yapan ahlâki (moral) deneyimlerimizin parçasıdır. Bu çerçevede modern ya da

moderleşme (değişim) koşullarında yaşanan kültürel bir inşadır. Paine, otantisitenin 'ne olduğumuz hakkında olduğu kadar, daha çok ne olacağımız ya da ne olmamız gerektiği' hakkında olduğunu düşünen Bauman ile yaptığı kişisel iletişimi aktarır. "Otantik olmak, olan şeyden farklı olmaktır. Bu yüzden otantisite, aynı zamanda şimdide mevcut olanı değiştirme hakkındadır" (Paine, 2000: 80). Böylece otantisite geçmişe yönelik olarak bir kültürü, bir mirası, bir kaderi kabul etmek, kucaklamak, korumak ve yaşatmakla ilişkili olduğu kadar, geçmişin inkârı, kolektif ya da kişisel deneyimin aşılması/aşındırılması ile bağlantılıdır. Birinciyi tercih edenlere göre ikincisi; bir özgürlük olmadığı gibi, toplumsal olarak ürkütücü, yıkıcı hatta sosyal bir intihar anlamına gelebilir. İkinciyi tercih edenlere göre birincisi; baskıcı, dışarıya kapalı hatta otantik yokoluşa üzülen insanların, aslında söylem ve eylemlerindeki tahakküm izlerini gizlemede kullandıkları ideolojik bir payanda olarak görülebilir.

Müzikte otantisite

Müzikte otantik olarak kavranan ya da otantik olarak anlam verilen şey, popüler müzik tartışmasına özgü değildir. Otantisite, müzik hakkında öğrenilen ve derecelendirilen belli yargı öbeklerinin paylaşılması ile oluşur. Müzikte otantisite, kültürün herhangi bir bileşeninde olduğu gibi farklı referans noktalarından hareketle 'söylemsel' olarak inşa edilir. Dolayısıyla "otantisiteyi, büyük ikna gücüne sahip söylemsel bir mecaz (*discursive trope*) olarak düşünmemiz gerekir. Otantisite, müzik hakkında bir konuşma biçimidir, ve 'bu müzikte gerçekten önemli olan budur', 'bizi diğer insanlardan farklılaştıran müzik şudur' gibi bir anlam içerir" (Stokes, 1997: 7). Kültürel ya da müziksel ideal olarak otantisitenin ana ölçütü "iyi"dir. İyi ise, gerek felsefi gerekse kültürel/müziksel bağlamlarda 'güzel' ile özdeştirilir. Aslında iyi, güzel ile birlikte yararlı olma içeriğini de kapsamaktadır. 'Kötü'ye karşıt olarak 'iyi'nin bir değer kategorisi olarak müzikteki kullanımı 'tekçi' (monist) bir ontolojik algılama yaratır. Buna analitik olarak yaklaşmanın yolu bellidir: 'kendinde iyi' yoktur, ancak 'bağlamında iyi' vardır. O halde otantisite, 'iyi müzik'in ne olduğuna ilişkin söylemsel bir inşadır. Yani o müziğin neden iyi olduğu ve değer yüklü bağlamının nasıl oluştuğu hakkında hem argümantatif (gerekçelendirici) hem de kendisine atıfta bulunan (*self-referential*) bir söylemdir. Bu yüzden yapılandırılma, tanımlanma ve kullanılma tarzları 'onu bağlamlaştıran insanlar açısından' (bir müzik türü/üslubu/parçasının bestecileri, müzisyenleri, dinleyici ya da eleştirmenler açısından) birbirinden farklıdır. Yani otantisite sound'a ilişkin olduğu kadar, politik amaç ya da 'ahlâki iyi' çerçevesinde düşünülebilir. Bu yüzden sanat (klasik Batı ve geleneksel sanat), halk (folk) ve popüler müziklerde, hatta belli popüler müzik türlerinin kendi içlerinde birbirinden farklı otantisite anlayışları geliştirilmiş olmasına şaşırmamak gerekir.

Müziksel değere ilişkin olarak otantisite söylemi içinden yapılan açıklamalar, bir müzik geleneğinde/türünde/üslubunda/parçasında önemli yer tutar. Simon Frith müziksel alan içinde estetik değerin farklı konvansiyonlarını üreten üç ana müzik kategorisiyle (sanat, folk, popüler) ilişkili eleştirel söylemin, göreneksel olarak nasıl bölümlendiğine işaret eder: "Sanat" müziği, aşkın bir deneyimin şart koşulduğu bir çerçevede işler, bunu sadece doğru eğitimliler tecrübe edebilirler. "Halk" (folk) müziği, bir topluluğun otantik deneyimi ile bağlantılı düşünülür. "Popüler" müzik değerleri ise müzik endüstrisi içinde oluşturulur ve endüstrinin aktörleri tarafından yaratılır; bu yüzden müziksel değer ile parasal değer eşitlenir ve satış listeleri "iyi" pop müziğin ölçüsü haline gelir. Popüler müzik ilk iki müzik dünyasının söylemlerine de başvurabilir (Bracket, 1999: 19).

Otantisitenin geçmişe yönelik olarak bir kültürü, bir mirası, bir kaderi kabul etmek, kucaklamak, korumak ve yaşatmakla ilişkili olduğu kadar, geçmişin inkârı, kolektif ya da kişisel deneyimin aşılması/aşındırılması ile bağlantılı olduğunu söylemiştim. Bu ifade tarzının tüm müzik kültürleri için geçerli olduğunu belirtmeye bile gerek yoktur. Müzikte otantisite pek çok müzisyen ve dinleyicinin inandığı ve söylemsel mecaz olarak kullandığı bir şeydir (Taylor, 1997: 22). Dolayısıyla otantisite isnadı/yüklemi her zaman tınıya (sound) açık referans yaparak oluşturulmaz. Bu yüzden otantisitenin müzik soundlarının herhangi bir bileşimine bağlı olarak ortaya çıkmak zorunda olmadığı düşüncesinden hareketle şu söylenebilir. Otantisite, kültürel ve bu yüzden de tarihselleşmiş bir konum içinde, ondan hareket edilerek yaratılan ve onun için mücadele edilen bir yorumlama meselesidir. Otantisite hak edilmez, atfedilir/verilir. Sarah Rubidge'in söylediği gibi, otantisite, müziğin bir özelliği değildir; otantisite buna karşın bir performansa atıfta bulunduğumuz bir şeydir. Bir performansın 'otantik' olup olmadığı bu yüzden 'bizim' kim olduğumuza bağlıdır (Moore, 2002: 210). Burada öne çıkan şey otantik olanın 'ne' olduğu değil, otantikleştirenin 'kim' olduğudur. Başka bir deyişle neyin otantik olduğu değil, kimin otantisite isnadı yaptığıdır.

Müzikte otantisite tartışmasının tarihsel olarak kıdemli türü, halk müziğidir. Bu çerçevede bir başlangıç noktasının halk müziğinden hareketle geliştirilmesinin gerekli olduğu söylenebilir. Bohlman'a göre otantisite, geleneğin şimdiki zamana ilişkin çerçevesini kurar ve tarihsel bir perspektif sağlar. Otantisite bu anlamda, geleneğin kronolojisini izleyen bir versiyonun (bir parça, üslup ya da tür) kökeninin tutarlı temsilidir. Odağı geçmiş üzerine olan otantisite, en sert formlarında iken değişimden sakınır ve bunu bir sapkınlık olarak görür. Otantisite bu yüzden belli bir 'kutsal patikanın' (canon) merkezinde olmaya ve bunu devam ettirmeye öncelik atfetme eğilimi gösterir (Bohlman, 1988: 10). Bohlman'ın halk müziğinde örneklediği bu otantisite yaklaşımı, terimin geleneksel tanımlamasına yerleşir. Halk müziğinin gerçek özünün otantisite unsur-

larında yattığına inanılıyorsa problem yoktur, ancak halk müziği otantisite dengesizliği sergilediğinde, artık popüler müzik alanına geçmiş demektir.

Popüler müzikte otantisite

Yukarda açık bir biçimde ifade etmeye çalıştığım gibi, otantisite diğer tüm müziklerde olduğu gibi, popüler müzikte de insanların bir müzik türü/üslubu/parçası ile ilişkili müziksel ve müzikdışı deneyimini referans yaparak o müziğe atfettikleri bir yorumlama meselesidir. Aslında "kültürel sermaye"nin (*cultural capital*) kimi biçimlerinin anlaşılmasına yardımcı olan güçlü bir araçtır. Otantisitenin geleneksel kavramlaştırması içinde kalarak, yalnızca 'geçmiş', 'köken' 'arı' vb. referanslarla popüler müzikte otantisite algılaması aramak, beyhude bir çabadır. Böylece Born ve Hesmondhalg'ın (2000) açıkladığı gibi "temellük etmenin (*appropriation*) heryerde apaçık ortada olduğu postmodern bir dünyada, artık otantisite kavramı kendi gücünü taşıyamadığı için entelektüel çöp-güruhuna (*dust-heap*) katılmıştır" iddiası (Moore, 2002: 210) bu çerçevede, yani geleneksel otantisite anlayışı içinde kalındığında, geçerli olabilir. Oysa ben, yukarıda yapmaya çalıştığım otantisite kavramlaştırması ile, 'öteki' müziksel ve müzikdışı pek çok bileşenin aktarılma, alınma ve kendine mal etme yolunun bir müziğin otantisite inşasına 'temel' olduğunu düşünüyorum. Başka bir deyişle otantisiteyi; geçmişe yönelik olarak bir müzik türünü, bir üslubu, bir parçayı kucaklamak, korumak ve yaşatmakla ilişkili olduğu kadar, geçmişin müzik türlerinin inkârı, bu türlerin başka türlerle birleştirilmesi ve hatta tamamen yeni bir 'müziksel değer' inşası olarak görüyorum.

Popüler müzikte otantisitenin ne olduğu, bir türü/üslubu/parçayı otantikleştiren, yani ona başkalarına göre daha farklı bir 'değer' atfeden insanların 'kim' olduğuna bağlıdır. Dolayısıyla otantisiteyi kuramsal olarak ele almak için, onu inşa eden insanları kategorik olarak düşünmek gerekiyor. Bu yaklaşımda seslendirici ve izlerkitle, yani 'üretici' ve 'tüketici' temel kategori olarak öne çıkıyor. Ayrıca bir müzikteki 'otantisite' işaretleyicilerinin ne olduğunu, ya da nasıl olması gerektiğini söyleyen, gerekli gördüğü zaman bunu otoriter bir tazda yeniden inşa eden "kültür aracıları"nı (*cultural intermediaries*), bir üçüncü kategori olarak ele almak zorunlu görünüyor. Kültür aracılarını, Bourdieu'nün tanımladığı biçimiyle, "sanatçı ve izlerkitle, ya da üretici ve tüketici arasında bir aracı olarak, simgesel mal ve hizmetleri sağlayan, temsil ve sunum işi yapan meslekler" (Negus, 1999: 18) olarak kabul ediyorum. Ayrıca kültür aracılarının, bu çerçevede kullanılagelen "eşikbekçiliği" (*gatekeeper*) kavramından daha 'taraf-sız' daha esnek ve analize elverişli olduğunu düşünüyorum. Zira 'eşikbekçiliği', iletişim bilimlerindeki 'gündem koyma ve saptama' kuramına göre, ürünün kitlesel akışını artırmak, bunu denetim altında tutmak ve gerektiğinde bunu sağlamak için güç kullanmayı anlatır. Bu çerçevede popüler müzikteki 'eşikbekçileri',

'ticari' ağırlığı olan bir aracı konumunu çağrıştırır. Zaten yaptıkları yorum 'müziksel değer' üzerine değildir. Bu yüzden, popüler müzik ürünlerinin ve pratiklerinin kullanım uğraklarında, popüler müzik hakkında yorum yapma 'selahiyetini' 'retorik becerisi' ile alan, çoğunlukla da meşruiyetini arabuluculuğunu yaptığı iki tarafın rızası ile kazanan bu 'uzmanların', otantisite inşasında önemli bir odak olduğunu düşünüyorum. Buna 'yazar otantisitesi' ya da 'meta-otantisite' (üst-otantisite, yani otantisitenin doğasını sorgulayan otantisite) diyeceğim. Dolayısıyla ben burada otantisiteyi, bu üçlü alan içinde yani, 'Üretici otantisitesi', Tüketici otantisitesi' ve 'Yazar otantisitesi' olarak ele alacağım.

Üretici otantisitesi

Popüler müzik üretimi, endüstriyel bir ürün ortaya koyma açısından çok katmanlı bir süreçtir. Bu sürece müdahil olan çok sayıda unsur (şarkıcı ya da grup, yapımcı, besteci, aranjör, tonmeister vb.) vardır. Ancak genel olarak izlerkitle bu çok katmanlı süreç içinde yer alan aktörlerin tümünü yakından tanımaz. Daha çok üretimin nihai sonucu olan kaydedilmiş ürünü satın aldığında ya da bir performans izlediğinde 'sanatçı' özelinde bir değerlendirmede bulunur. Dolayısıyla hem bu yüzden hem de bir müziğin değer yüklü bileşenlerini inşa etmedeki sorumluluğundan ötürü, üretim aşamasını 'sanatçı' ya da 'müzisyen' otantisitesi olarak ele alacağım.

Müzisyenler toplumsal bir itibar olarak gördükleri otantisite isnadını almak ve otantik bir müzik yaptığını kanıtlamak için çeşitli stratejilere başvururlar. Bunlar, yaptıkları müzik türü/üslubu ile ilgili olduğu kadar, özgül olarak inşa edilen ve algılanan müzikdışı bileşenlerle de yakından ilgilidir. Bir seslendiricinin otantik işaretleyicileri bu yüzden 'bağlamsal'dır. Dolayısıyla kimi zaman bir 'aksan' ya da 'şarkı söyleme üslubu', kimi zaman özel bir çalgı tercihi, kimi zaman giyim, bedensel devinim ya da bir yaşam biçimi olarak görünebilir. Otantisite işaretleyicileri böylece müziksel ve müzikdışı bu bileşenlerin ya da başkalarının sınırlı ya da sınırsız tercihlerine bağlı olarak oluşur. Bu yüzden de her görgül inceleme, otantisitenin nasıl sürekli yeniden icat edildiğini gösteren bir analiz ortamına dönüşür. Bununla birlikte devasa bir çeşitliliğe sahip popüler müzik türlerindeki kimi 'kadim' otantisite işaretleyicilerini, 'üretici' otantisitesi bağlamında örneklemek isterim.

Sanat-ticaret ya da sanat-eğlence arasındaki karşıtlık, popüler müzik tarihinin pek çok evresinde önemli bir otantik işaretleyicidir. Burada amaç para kazanmaya karşı olmak değil, ana amacın para kazanma olmasına karşı olmaktır ve rock otantisitesinin belkemiğidir. Taylor bunu "mevzi otantisitesi" (*authenticity of positionality*) olarak ifade eder ve bu kavramı, malını ticari çıkar uğruna satmayı reddeden seslendiricinin pozisyonunu tanımlamada kullanır. Pek çok müzisyen ve grup 'satış' düşüncesine karşı oldukları söylerler ve 'sadece

para kazanmak için işe yaramaz şeyler yapanları' suçlarlar. (Taylor, 1997: 22). Adorno'nun avant-garde sanatçısı ile örtüşen bu durumdaki müzisyen ve ürünü, mübadele/değişim değeri ile değil toplumsal kullanım değeri ile öne çıkar. Böyle bir durumu "kendimi bir odaya kapattım ve her şeyin canı cehenneme dedim. Single'larla, büyük plak firmalarıyla ilgilenmiyorum" diyen Steve Vai'nin ifadelerinden hareketle Walser aktarır. Ona göre, toplumsal bağlamın tahrif edici etkilerinden sıyrılarak, sanatsal ifadeyi mümkün ve anlamlı kılmaya çalışan, bu yüzden de bağımsız bir sanatçı özerkliğini ispatlamaya çaba gösteren Vai, burada 'otantisite' iddiasındadır. Vai kendisini, işkence gören güncellenmiş bir romantik sanatçı olarak ifade etmektedir (Walser, 1993: 100). Sanat-ticaret, ya da sanat-eğlence arasındaki otantik-inotantik karşıtlığı, müzisyen ve izlerkitle tarafından karşılıklı olarak paylaşılan, ve 'kültür aracıları' tarafından çerçevesi çizilen en önemli otantik işaretleyicidir.

Müzisyen kendine özgü müziksel ya da müzik dışı imajlarla otantisitesini oluştururken, bir başka öne çıkan otantisite figürü "yaratıcı" eser ve buna bağlı 'yaratıcılık'tır. Burada orjinallik ve yaratıcı temsil unsuru ile birlikte ciddiyet, samimiyet ve biriciklik çağrışımları ağırlıktadır. Bu çerçevede en önemli otantisite işaretleyicilerinden biri 'yürekten' şarkı söyleyen ve şarkıcıyı otobiyografik olarak ifade eder görünen kişisel şarkı sözleri olabilir. Moore'un 'birinci şahıs otantisite' ya da 'ifade otantisitesi' dediği şey, bu bağlam ile örtüşür. Zira bu, bir seslendirici ya da bestecinin, bir izlerkitle ile aracılanmadan kurduğu bir iletişim çabasını temsil eder ve seslendirici ya da besteci bir bütünün parçası olma izlenimini aktarmayı başardığında ortaya çıkar (Moore, 2002: 214). Bu, erken rock otantisitesine, yani müzisyen-izlerkitle arasındaki organik bağa işaret eder. Birbirlerini tanıyan insanların birlikteliğini mümkün kılan ve yetenekli bireye (müzisyene) bu ruhu veren organik mevcudiyettir. Seslendiricilerin, hem kendi hem de izlerkitlenin duygularını ve politik görüşlerini yansıttığı, bu yüzden de şarkı sözlerinden parçanın performansına kadar dinleyicinin icraya müdahil olduğu düşünülür.

Müzisyen kimi zaman da otantisiteyi erken bir otantik işaretleyiciye sırtını yaslayarak garanti altına alabilir. Bu kimi zaman bir tür ya da kadim bir üslubun izinden gitmek olabilir, ya da 'tribute' bir grup/şarkıcı olarak kendini gösterebilir. Ya da belli bir üslupta otantik olduğu şüphe götürmeyen birisinin sesi (şarkı söyleme üslubu, ses rengi vs) benzetilebilir (Paul Weller, Joe Cooker'a; Bendeniz, Sezen Aksu'ya; Kıraç, Cem Karaca'ya; Hakan Taşıyan, Müslüm Gürses'e; ya da Tribute grup olarak Silver Beatles; ReGenesis; ve Rolling Stones cover grubu Sticky Fingers gibi). Belli bir üslubun içinde özgül/erken teknoloji kullanarak da otantisite inşa edilebilir. Yani analog sintisayzırlar, eski model gitarlar ve bunlarla ilişkili sound vb. Taylor'ın 'duyarlık otantisitesi' (*authenticity of emotionality*) dediği hassasiyet ve deneyim söylemi (1997: 23) ile, Moore'un 'üçüncü şahıs otantisite' ya da 'ifa otantisitesi' dediği şey, bu çerçevede işlerlik kazanır.

Bu, bir seslendiricinin bir performans geleneği içinde gömülü olan idealleri doğru biçimde ifade etme ve bunu temsil etme izlenimini aktarmayı başardığında ortaya çıkar (2002:218). Burada temellük etmek, yani başka müzik geleneklerinden gereç devşirmek, yasak değildir. Önemli olan müzisyenin kendisini konumlandırdığı müzik türü içindeki performansında otantisite işaretleyicilerini başarılı bir biçimde ifade edebilmesidir. Sözgelimi halk müziğini popüler müzik alanına taşıyan 'diriltmeciler/uyanış önderleri' (*revivalists*) bu çerçeve içinde yer alırlar. Arif Sağ'dan Yavuz Top ya da Musa Eroğlu'na, Kubat'dan Şükriye Tutkun ya da Yavuz Bingöl'e kadar pek çok sanatçı, THM geleneği içindeki ülküleri doğru bir biçimde ifade ettikleri iddiasıyla müzik yaparlar.

Kadim otantik işaretleyicilerden biri de, aynı zamanda rock müziğin kurucu motifi sayılan muhalifliktir. Endüstriyel popüler müzik üretimine (kapitalizme) hem bir karşı çıkış hem de onun en önemli ürünü olarak rock otantisitesinin muhalifliği, siyasal ve toplumsal sisteme olduğu kadar, öteki müzik kategorilerine karşıtlıkla tanımlanır. Bu çerçevede 'rock etiketi' bağıntı sağlayan bir kavramdır. Sözgelimi "yeni" bir müzik üslubu, gelişmesinden rahatsızlık duyulan bir kategoriye karşıtlık/muhaliflik oluşturarak otantikleştirilebilir. 1970'lerin çoğu Punk hareketi 'disco'nun dal budak sarmasına doğrudan bir karşı çıkış olarak 'otantik' ifade olarak kavranmıştır. Walser'in aktardığı gibi bazı Heavy Metal müzisyenleri, rock tarihiyle metali yakın bir biçimde bağlantılandırmak isterken, bazıları metalin yeni ve orijinal bir şey olduğunu vurgulamışlardır. Heavy Metal vokalisti Dee Snider, rock'ın kökenleri ile protest temelde bir otantisite bağlantısını birlikte ele alır: Snider'a göre "Heavy metal, rock 'n' roll'un asi niteliklerini hâlâ barındıran tek müzik formudur" (Walser, 1993: 16).

Pop müziğin, ticarileşmiş inotantik 'öteki' olarak işaretlenmesi, özellikle Anglosakson coğrafyalarda hem country hem de rock 'n' roll otantisitesi için meşrulaştırıcı motiftir. Ancak 1980'lerle birlikte, daha önce pop etiketi ile mahçup bir biçimde müzik yapanlar, rock da olmayan müziksel ve müzikdışı bileşenlerden yola çıkarak bir otantisite söylemi geliştirirler. Başka bir deyişle 1980'lerin sonlarıyla birlikte, önceden pop için söz konusu edilmeyen otantisite, 'masumiyet', 'dürüstlük' ve 'saflık' gibi terimlerle birlikte düşünülmeye başlanır (Moore, 2002: 214). Leach, punk hareketinin ardından 20. yüzyılın son yirmi yılında pop gruplarının kendilerinden utanma yerine, bunu açıkça ifşa ederek, rock'ın otantisite söyleminin hâkimiyetini kırdıklarını ifade eder. Leach, 'pop'un önceki küçük düşürücü kullanımına karşı geliştirilen bu türden bir savunma stratejisinin haritasını çıkaran Frith'ın 1988'de ('pop sosyolojisi') yazdıklarını aktarır: rock'ın belli bir bölümünün post-punk'a ayrılmasında en önemli veçhelerden biri, otantisitenin eleştirel söylemdeki merkezî ilgisinin yapaylıkla yer değiştirmesiydi. Bu, 'pop' ve 'rock' etiketlerinin yeniden değerlendirilmesi demekti. 1960'ların sonunda rock, ciddi ya da güçlü müziği 'ticari çerçöpü' ve formül/basmakalıp soundlardan ayırdeden övgü sözü olarak yer-

leşmişti. Bugün 'pop', etkili ve zeki soundları ile 'rockçı çerçöp' ve formül zayıflığından farklılaşmanın bir yolu olarak övgü terimi oldu (Leach, 2001: 147).

Müzisyen stratejilerine bağlı olarak, otantisite inşasının sınırı yoktur. Sözgelimi kimi müzisyen ya da gruplar canlı icra becerisini bir otantik işaretleyici olarak gösterebilirler. Hatta bunun rock'ın kadim otantisite işaretleyicisi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak bazı müzisyenler bunu tersine çevirerek bir otantisite işaretleyicisi haline dönüştürebilirler. Sözgelimi 1980'lerin sonlarında ünlenen Pet Shop Boys grubu, stüdyo kayıtları ile konser performansları arasındaki ciddi fark yüzünden eleştirilir. Grubun solisti Neil Tennat ise bu durumu lehine çevirmeye kararlıdır. Ünlü *Rolling Stone* dergisiyle yaptığı bir röportajında, yukarıda Frith'in gözlemlediği durumu doğrulamaktadır: "biz pop grubuyuz, rock grubu değil" diyen Tennat, canlı performanslarda başarılı olamadıklarını saklamadığı gibi, bundan rahatsızlık duymadıklarını da açıkça ifade etmektedir. Amaç, hayranlarını kandırmaya yönelik bir girişim içinde olmadıklarına görünürlük kazandırmaktır. Tennat ve grubu böylece 'dürüst' ve 'samimi'dir, yani otantiktir (Leach, 2001: 147). Pet Shop Boys, 6 Eylül 2003'te Türkiye'deki Rock 'n' Coke organizasyonunda yer alırken, 'pop' grubu olduklarını söylemelerine rağmen 'dürüst', 'samimi' dolayısıyla 'otantik' bulundukları için mi bu 'rock' organizasyonunda kendisine hem de 'son' grup olarak yer buldu bilinmez ama, canlı performans becerisi eksikliğinin aslında pek çok pop ya da rock grubu için geçerli olduğunu bir kez daha yinelemek gerekiyor. Ancak burada önemli olan, inotantik bir durumun, pop da 'samimiyet' ve 'dürüstlük' ile bir otantisite oluşturmasıdır. Bu çerçevede benzer örnekler Türk popüler müzik yaşamından da verilebilir. Hem farklı tür ve üsluplardan unsurlar temellük eden, hem de teknolojinin 'nimetlerinden' 'ziyadesiyle' yararlanan, ve bunu 'pop'a ya da 'halk müziği' diriltmecilerine karşı, bir otantisite isnadı olarak kullanan 'arabesk' sanatçıları, özellikle 1990'larla birlikte yaptığı üretimlerinde bu yola sıkça başvurmuşlardır. Sözgelimi 'Türk Halk Müziği'nde konservatuar eğitimli sanatçı Hüseyin Turan 'Le Yar' parçası için "ben bu parçayı arabesk söylemiyorum" derken kendine özgü otantisite inşasındadır. Arabesk değil 'fantezi' müzik yaptığını dile getiren bir başka sanatçı Alişan ise, hem 'Le Yar' düzenlemesi hem de öteki parçaları için "bu sound'a hiç kimse ağzını açamaz" şelindeki sözleriyle bir başka nevi şahsına münhasır otantisite söylemi peşindedir, ve Frith'in yukarıdaki argümanları ile örtüşmektedir. Zira Alişan böylece 'arabesk'/'fantezi'nin etkili ve zeki soundlarını, zayıf 'türkücü' formüllerinden farklılaşmanın bir yolu olarak kullanmaktadır.

Tüketici otantisitesi

Müzik izlerkitlesi ya da genel bir dinleyici kitlesi içinden belli grupların, neden bazı müziksel deneyimlere değer verdiği sorusu, müziğin onlar için ne anlam ifade ettiğine bağlıdır. Bu soru aynı zamanda müziksel deneyimin ana akım-kenar

ya da merkez-çevre olarak özetlenebilecek temel ayırdedilme ölçütlerinin nasıl yapılandırıldığına dayanmaktadır. Bu, birbiriyle bağlantılı iki önerme ile ifade edilebilir: bir grup müzik dinleyicisi (a) birbirleriyle ortak bir otantisite söylemi ve pratiğine sahiptir (b) bu ortak söylem ve pratikler 'öteki' varsayımsal grup üyelerinden önemli sayılabilecek ölçüde farklıdır. Benzerlik ve farklılığın eşzamanlı inşası olarak otantisite işaretleyicileri, o müzikle ilişkili söylemdir, ve bu çerçevedeki nesne ve pratiklerle bağıntısal düşünmeyi gerektirir. Başka bir deyişle söylem, pratik ya da nesne olarak otantisite, kültürel sermayenin belli formlarına görünürlük kazandırır. Pierre Bourdieu'nün geliştirdiği 'kültürel sermaye' kavramı, Marksist ekonomik sermaye düşüncesinin genişletilerek, statünün ve iktidarın devamlılığını meşrulaştıran bilgi ya da fikirler biçimindeki servet olarak görülür. Bu, mübadele edilebilir olan iktisadi sermayeye paralel olarak, kültüre dayalı iktidar kiplerinin oluşturulduğu anlamına gelir. Bu sermayeye sahip olanlar, diğer gruplar üzerinde hatırı sayılır bir iktidar uygulayabilmektedir.

Bourdieu açısından kültürel sermaye üç biçimde varolabilir: Kültürel sermaye cisimleşmiş halde (sunum üslubu, konuşma tarzı, güzellik vb.), nesnelleşmiş halde (resimler, kitaplar, makineler, binalar vb.) ve kurumsallaşmış halde (eğitimsel vasıflar gibi) (aktaran Featherstone, 1996: 175). Dolayısıyla bir dinleyici grubu açısından bir müziğin neden "iyi" olduğuna ilişkin bir söylem olarak otantisite, 'cisimleşmiş' kültürel sermaye formu için, bu müziğin kaydedilmiş ürünleri olarak kaset, cd, müzik videosu vb. ürünleri elde bulundurma/sahip olma ise 'nesnelleşmiş' kültürel sermaye için 'ikna edici' bir kaynak oluşturur. Kültürel sermaye, topluluğa ya da kişiye özgü sınırı çizer. Otantisite ise sınırlar dahilindeki farklılıkların/ayrıntıların 'ne'sini ve 'nasıl'ını açıklar.

1970 ve 1980'lerin kültür teorilerinde 'altkültür', savaş sonrası gençlik kültürlerindeki 'otantik uğraklar'ın kutsanması, 1990'larda ise kaçınılmaz geçiciliğin "mezar kitabesi" olarak değerlendirilmiştir. Kutsama ve mezar kitabesi, otantik popüler müzik kültürlerinin analitik değerlendirmelerinin iki kutbunu oluşturur. Altkültür araştırmacısı burada 'ebe' (*midwife*) ve 'mezarcı'dır (*gravediger*). Dolayısıyla alktültürün mevcudiyeti, kaçınılmaz olarak ölümün gölgesinde bir yaşamdır. Muhaliflikten yayılmaya, mukavemetten içine almaya dönüşen bu yapı, her ardıl altkültürü kuşatır (Linder, 2001: 83). Ortaya çıkma, yeşerme ve çürüme yönündeki bu döngü, yetersiz kalmaya başlayan altkültürel teorinin yeniden gözden geçirilmesini gerektirmiştir. Ancak buna rağmen kavramın küreselleşme, muhalifliğin belirsizliği ve kimliklerin akışkanlığı ile fikir uyuşmazlığını sürdürüyor görünmesinden ötürü 'altkültür', 'alet kutusu'ndan çıkarılmıştır. Müzik etkinliğinin dinamik doğasına ve küresel olarak birbirine bağlanabilen yapısına vurgu yaptığı, böylece müziğin içinde üretildiği ve tüketildiği mekânın gevşekliğine dikkat çektiği için, 'scene' kavramı ile 'altkültür', 1990'ların ikinci yarısıyla birlikte popüler müzik incelemelerinde yer değiştirmiştir. Çünkü 'scene', kendisini oluşturan etkinlikler ve üyelerinin türdeşliği

konusunda pek az varsayımda bulunmuştur. Bu yüzden popüler müzikte otantisite üreticisi dinleyici gruplarını, altkültür olarak değil 'scene' olarak kavramlaştırmak gerekir. Otantisite yüklemi böylece 'köken'e değil, kültürel/müziksel mobiliteye dikkat çekerek yapılandırılır. Bu, hem otantisitenin 'bir süreç' olarak kavranmasını, hem de dinleyicilerin süreç içinde sürekli yeniden inşa ettikleri otantisite dinamiklerinin analizini kolaylaştırır. Böylece dinleyicinin müziksel deneyiminin ve dolayısıyla da otantik olarak kabul ettiği işaretleyicilerin haritası çıkarılabilir.

Moore'un 'ikinci şahıs otantisite' ya da 'deneyim otantisitesi' dediği şey bu çerçeveye yerleşir. Bu, bir seslendiricinin, dinleyicilerin yaşam deneyiminin doğrulandığı izlenimini bir dinleyiciye aktarmayı başardığında ortaya çıkar (2002: 220). U2'nun solisti Bono, 'izleyici kendini alkışlar' derken, bu ilişkilenmeyi doğrular görünür. Buradan şu anlaşılmalıdır. Dinleyicilerin geçmişten gelen, 'melez' ya da 'yeni' olarak yaşantıladığı her türlü müziksel tecrübeyi, yaşanmış bir deneyim olarak haklı çıkaran/onaylayan müzik otantiktir. Sözgelimi Taylor'a (1997) göre, öğrencileri ve kızı açısından en önemli otantisite işaretleyicisi, müzik gruplarının iyi, anlamlı ya da ilginç olup olmaması değil, parayla satın alınmış olmalarıdır. Bu çerçevede MTV ya da başka bir büyük bir TV kanalında görünmek ve büyük bir firma ile anlaşma yapmış olmak, Taylor'ın dile getirdiği üretici otantisitesine önemli bir örnek oluşturur. Bu durumda, geleneksel sanat-ticaret karşıtlığına dayalı otantisite kurgusunda, bir yer değiştirme yaşanır.

Kimi tüketiciler ise bir popüler müzik türü ile onun ilk seslendirmesini yapan, onu ortaya çıkaran müzisyenlerin etnisiteleri ile köken ilişkisi kurarlar, yani bunu otantik işaretleyici olarak görürler ve talep ederler. Bu çerçevede kimi 'rap' dinleyicileri, "gerçek" çete (*gangsta*) rap müzisyenleri isterler, siyah, fakir ve 'hayta' (*the hood*) takımından olan, ancak kesinlikle orta sınıf ve beyaz olmayan (Taylor, 1997: 22). Timothy Taylor'ın "asli otantisite" (*primality authenticity*) dediği şey, tam bir köken ilişkili otantisitedir. Dinleyicilerin ilgilendiği, satın aldıkları müziğin zamandan bağımsız, antik, asli, arı ve ilahi olanla görülebilir bağlantıları olmasıdır. Bu, satın almak istedikleri şeydir, çünkü kendi dünyaları çoğunlukla geçici, yeni, yapay ve çürük olarak kavranmaktadır (Taylor, 1997: 26). Burada Taylor'ın izlerkitle bağlamındaki görüşünü üretici ve değerlendiricileri çerçevesinde de ele almak mümkündür. Geçmişi çok boyutlu olarak bugüne konumlandıran otantisite anlayışı, 'erken' bir otantik pratiğe yaslanarak güvence altına alınır. Köken meselesi özellikle 'halk müziği uyanışında' (*folk music revival*) daha belirgindir. Sözgelimi Türkiye'de bir yörenin en iyi seslendiricisi, o yöreli olan halk müziği sanatçısıdır. Çünkü yörenin dilini en iyi kullanabilecek (aksan, şive, ağız vb.) kişi odur. Popüler müzik sınırlarına geçmesinin pek önemi yoktur. Otantisite, yazının başlangıcında üzerinde durduğum gibi 'günümüz üzerine eleştirel bir inşadır. Otantik kültürel ürünler ve pratikler dizisi arayışı, beklentisi ya da inşası, aslında bugünün gün-

delik yaşamıyla çakışmayan ögelerin/kültürel bileşenlerin arayışı ya da yeniden yapılandırılmasıdır. Dolayısıyla bir türün, ya da Türk Halk Müziği örneğinde olduğu gibi bir yörenin en iyi seslendiricisi olmak için, o yöreli olmak gerektiği anlayışı bir süre sonra terkedilebilir. Sözgelimi halk müziği otantisitesi, modernitenin eğitim bileşeniyle birlikte kurgulanmasıyla, yeniden inşa edilebilir. Böylece otantisitenin yeniden inşa sürecinde halk müziği otantisitesine hem 'çağdaş' hem de 'kurumsal' bir içerik yüklenebilir. Bu elbette halk müziği sanatçıları ile sınırlı değildir. 1990'lar boyunca pek çok müzisyen 'konservatuar' mezunu olmayı, ya da bu eğitimi halen sürdürmekte olmayı, 'kültürel sermaye'nin "kurumsallaşmış" bir formu olarak kullanırken, izlerkitle de bunu önemli bir otantisite işaretleyicisi olarak kabul etmiş görünmektedir.

Ticari ya da eğlence inotantikliğine karşıt olarak kurgulanan, ve üretici aktör ile çakışan en önemli otantik inşalardan biri 'yaratıcı eser' ise diğeri 'canlı icra'dır. Özellikle 'club' kültürünün yükselmesiyle 'canlı icra' önemli bir otantik işaretleyicidir. Müzisyenle özdeşleşme başta olmak üzere diğer otantisite işaretleyicilerin birebir deneyimlendiği birer ritüel olarak canlı icra, anlamın kaymasını ve sürüklenmesini engeller. Ancak bununla birlikte kaydedilmiş ürünle performans yaptığı için 'inotantik' olarak işaretlenen seslendirici ya da DJ, bu durumu tersine çevirebilmektedir. Sarah Thornton'un ifade ettiği gibi bu durum 'club' kültüründe çok açıktır. Kaydedilmiş ürünler, üzerinde oynama/değiştirme yapmadan önce, 'kendinde' kültürel bir etkinlik değildir. Disklerin dans etmek için otantikleştirilmesi yeni etkinlik türlerinin geliştirilmesine bağlıdır. Burada artık kaydedilmiş ürün "gerçek" bir müzik etkinliğinin zayıf bir yedeği değildir. Pek çok 'brikoloj' (kendin yap) işleminden geçirilerek kendisini biricik, otantik ve o etkinliğe yeniden biçim veren bir şey olarak sunar (Thornton, 2001: 51). Ayrıca çok eski ya da az bulunur kaydedilmiş bir ürün (plak, kaset vb.), kültürel sermayenin "nesnelleşmiş" bir formu olarak, üstelik fetiş bir özellik kazanarak otantikleştirilebilir. Üstelik bu durum, üretim ve tüketim arasında yıllardır dolaşımda olan bir tartışmanın, yani 'mübadele değeri' ile 'kullanım değeri' arasındaki farkın, aslında ne kadar 'büyük' olabileceğini gösterir. Sonuç olarak her türlü alıntı, brikoloj, temellük ve sinkretize işlemi, 'bir' otantisite isnadında temel harç olarak iş görebilir. Otantisite bu çerçevede izlerkitle ya da bunun içinde bir grubun ya da kişinin algıladığı şey üzerinde kendi oluşturduğu bir inşadır.

Yazar otantisitesi

Otantisitenin üretici ve tüketiciler arasında çoğu kez çakışan ve birbirlerini besleyen bir söylem olduğunu belirtmiştim. Yazar otantisitesi ile kastettiğim, otantisite söyleminin 'sınırlanması' işlevi anlamında bir 'author' anlayışıdır. Dolayısıyla yazar burada, bir metni yazmış yazardan çok, tutarlılıkların odak

noktası olan otantisite söyleminin sınırlayıcı aktörüdür. Bu çerçevedeki popüler müzik otantisitesinin kurumsal düzeyde dergi ve gazete yazarlarıyla, radyo ve TV programı yapımcılarıyla temsil edildiğini söylemeye bile gerek yoktur. Popüler müzik dinleyicilerinin bir yaşam biçimini yeşertirken organik ilişkide olduğu gruplar yoluyla bilgilendiklerini, ve bunun bir kültürel sermaye olarak iş gördüğünü biliyoruz. Bu tür bir organik bağlantısı bulunmayan, gündelik yaşam rutinleriyle zorlanmadan uyumlanmak durumunda olan dinleyiciler, müzik endüstrisinin sınırlayıcı kategorileri arasında 'iş' yapan 'eleştirmenlerce' biçimlendirilirler. Ya da bu kategorideki izlerkitle, bunu ilave bir deneyim olarak kabul eder.

Tüketirken bir yandan da bilgilenmeye meraklı popüler müzik dinleyicileri, simgesel anlamın gemiyi azıya aldığı durumlarda, bu ürünleri ya da performansları anlamlandırmada söz konusu 'yazar'lara, yani otantisite söylemini sınırlayan "uzmanlara" başvururlar. Böylece kendi kendini yenilemeyi, geliştirmeyi, kişisel dönüşümü arzulayan dinleyiciler, 'şu müzikte esas olan budur, şu müziğin gerçek değerinin ortaya çıkması için bu gereklidir' vb. öğütler veren ve bu çerçevede tatmin edici açıklamalar ve yorumlar yapan 'aracılardan' beslenirler. Bu 'kültür aracıları' popüler müziğe ilişkin 'değer'in, hangi ölçütler etrafında kurgulanacağı söylerler. Yani bu konu hakkında dile getirilebilecek söylemi sınırlandırırlar. Müziksel değere ilişkin tüm söylemleri, sahibi belli olan, örtük ya da açık olarak belirtilen, ve en önemlisi makül bir sınırı bulunan bir sözler bütünü haline getirirler. Böylece bazen birbirini aşan, bazen biraraya getirilmiş olan, fakat pekala birbirini dışlayabilecek ya da birbirinden habersiz olabilen ve en önemlisi ilke olarak 'sınırsız' ve sonsuzluğa doğru çoğalabilen otantisite söylemlerini 'seyreltmiş' olurlar. Ancak söylemek gerekir ki bu 'otantisite tuğlacıları'nın inşa ettikleri otantisite söylemi ve buna bağlı "otantisite jargonu", tercih ettikleri otantik işaretleyicilere göre, hem aynı dönemde hem de kronolojik olarak değişik zamanlarda birbirlerinden farklılık gösterebilmektedir.

Heidegger başta olmak üzere tüm Alman varoluşçularının söylemlerine hâkim olan otantisite jargonuna sert eleştiriler yönelten Adorno, ilk kez 1964'te yayınlanan *Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie* başlıklı çalışmasında, bunun her türlü tahakkümcü politik pratiğin meşrulaştırıcısı olabileceğini vurgulamıştır. Kitabın 1978'den sonraki ikinci İngilizce basımında (2003) bir önsözü bulunan Schroyer'e göre, varoluşçu terimlerin kullanımı Adorno açısından bir jargondur ve Walter Benjamin'in 'aura' (hale) dediği büyüsel bir ifade kipi (mode) haline gelmiştir (Schroyer, 2003: xii). Adorno'nun eleştirisi, jargonun dil ile hakikat arasındaki ilişkiyi ifade etmedeki yetersizliğine odaklanır, ona göre dil ve onun nesnel gerçekliği arasındaki fiilî bağlantı, gizemleştirilmiştir. Yukarda sözünü ettiğim 'yazar'ların, yani 'kültür aracıları'nın, popüler müzik otantisitesini oluştururken kullandıkları dil ve buna bağlı jargonları Adorno'nun eleştirisi çerçevesine çekilebilir. Zira Adorno'nun eleştirilerini yö-

nelttiği varoluşçular da olduğu gibi, popüler müzikte söylemi sınırlama çabasında olanlar açısından da, "otantisitenin emrinde işaretleri mümkün olduğunca hızlı algılayan, makul sayıda kelime bulunur. Otantisite bu kelimelerin en önemlisi de değildir. Daha çok jargonun geliştiği bir alan ve onu görünmeden besleyen bir düşünce tarzıdır" (Adorno, 2003: 3). Gerçi benim bu yazıda benimsediğim disipliner çizgiye görünürlük kazandıran yeterince argüman var. Ancak burada bu kesim ile ilgili bir yanlış anlamaya fırsat vermemek ve Adorno'nun eleştirilerinden kendi payıma düşecek olanların farkında olduğuma işaret etmek için, birkaç şey söylemek yararlı olabilir. Bu inceleme, disipliner sınırlar içinde, elbette ki söylem ve jargonla yürüyor. Burada anlaşılmaya çalışılan şey, popüler müzikte neyin 'doğru' olduğu ya da hangi deneyimin 'otantik' olup olmadığı üzerine karar vermek değildir. Kotarılmaya çalışılan şey; öncelikle 'otantisite' teriminin popüler müzik incelemelerinde 'yeniden kavramlaştırılması' ve bir analiz birimi olarak kullanılması için bir basitleştirme (model) içine yerleştirilmesidir. 'Üretici', 'tüketici' ve 'yazar' otantisitesi kategorilerinin bu amaca hizmet etmesi umulmaktadır. Dolayısıyla bunların birer analiz kategorisi olarak alan çalışmalarında önemli yardımcılar olarak kullanılması, ve bu tür incelemeler içinde işleyecek 'işevuruk sorulara' (*operational question*) kaynak oluşturması beklenti dahilindedir. Onun için yazının ana mecrasına dönerek ve elbette ki hangi kategoride olursa olsun bu alanda yapılacak çalışmalara katkıda bulunacağını umarak; popüler müziğin kimi 'kadim' otantisite işaretleyicilerini, 'yazar' otantisitesi bağlamında ayrıntılandıralım.

Popüler müzik eleştiriciliğinin merkez terimlerinden biri olan otantisite, sanatsal, politik ve ahlâki olarak 'iyi' düşüncesi üzerinde oluşturulur ve tanımlanır. 1920'lerde 'caz'ı Tin Pan Alley 'pop'undan, 1930'larda ise siyah 'caz'ı beyaz 'caz'dan ayırdetmeye çalışan eleştirmenler, 1960'larda da rock'ın 'teen pop'tan üstünlüğünü kabul etmişlerdir (Leach, 2001: 143). 1960'larda Amerikalı eleştirmenler otantisite ve yaratıcılıkla, belirli bir politik uğrak (moment) arasında ince bir ilişki kuran bir rock müzik görüşü oluşturdular. Bu rock otantisitesinin solcu politik ideolojiyle en yakın olanı 1967'de kurulmuş olan *Rolling Stone* dergisi idi. Bu yaklaşım otantisiteyi bir dizi karşıtlık içinde değerlendirdi: 'ana akım'a (*mainstream*) karşı 'bağımsız' (*independent*), 'pop'a karşı 'rock', 'ticari olana karşı 'yaratıcılık' ya da 'ticari'ye karşı 'sanatsal' (Shuker, 1998: 20). Tarihsel olarak oluşturulduğu haliyle rock söylemi, ayaklanma ve ihlal düşüncesiyle bağlantılıdır. Kapitalizmin eşzamanlı olarak hem bir ürünü hem de ona bir tepki olan rock, bu "çıkmaz/açmaz"dan (*dilemma*), pop ile arasındaki temel farklılığını da vurgulayacak biçimde, ticarileşmeye karşıtlığını öne çıkararak savuşturma çalışır. Bu çerçevede 'satış' düşüncesinin gücü basitçe kaydedilmiş müziğin satılmasında, icraların ücret karşılığında yapılmasında ve hayran gruplarına satılabilecek eşyaların pazarlanmasında değil, kaynakların rock alıcılarından satıcılarına aktarıldığı süreç karşısındaki aleni tutumlarında ve sim-

gesel tepkilerinde yatar. The Who ve Frank Zappa ilk albümlerinde satış düşüncesiyle alay etmişlerdir. Bu çerçevede rock ve pop yıldızları farklı kurallara uyar; öyleki The Clash gibi radikal bir grubun satış kaygısıyla hareket etme suçlamalarına maruz kalmasına karşılık, böyle bir suçlamanın Madonna gibi pop yıldızları açısından pek az anlamı vardır (Rowe, 1996: 45).

Heavy Metal'in yükselişiyle profesyonel rock eleştiriciliğinin eşzamanlı gerçekleştiğini, ancak aralarındaki ilişkinin sorunlu olduğunu belirten Walser, rock müziğin sanatsal etkisinden ötürü zevkten dört köşe olan eleştirmenlerin, çok sayıda insana hitap ettiği için 'satış' korkusu bulunan ticari olarak başarılı müzisyenlerden, anlaşılmaz bir biçimde şüphelendiklerini ifade eder (Walser, 1993: 11). Bu durum, üretici ve tüketici arasında bir "kültür aracısı" ve 'seyreltici' olan müzik eleştiriciliğinin, otantisite bağlamında en önemli 'sınırlayıcı' rolüne işaret eder.

Pek çok rock eleştirmeni rock müziğin otantisitesini tehlikeye atan 'görsel acayipliği' ticari yapaylıkla eş tutarak düşmanca davrandılar. Kimi yazarlar istisna olsa da pek çok eleştirmen ve rock dergisi, Kiss'in fantastik kostümleri ve yüz boyalarını; Alice Cooper'ın ölüm canlandırması ve uygunsuz sahne tasarımlarını nefretle karşıladılar. Walser buna dayanarak Heavy Metal otantisitesinin, en makül özdeşleştirmesini kahraman sanatçının romantik vizyonu açısından abartılan görsel acayiplikle uzlaştıran bir çizgiye yerleştiğini dile getirir. Ancak ona göre günümüzde Heavy Metal gazeteciliğinde en hararetli otantisite tartışmaları, çoğunlukla üstü kapalı olarak 'toplumsal cinsiyet' ve 'cinsellik' mevzuları etrafında dönmektedir (Walser, 1993: 130).

Yazar otantisitesi olarak tanımladığım bu kategorinin içinde tüm medyayı ele almak gerekir. Ancak yazılı medya organları, özellikle 'dergicilik', tüketiciyi ve üreticiyi denetleme ve biçimlendirme yeteneği ile tarihsel bir kıdeme sahiptir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, bunlar içine 'fanzin'leri de dahil etmek, 'organik' bağlantıyı sürdürerek gerçekleştiği için pek doğru değildir. Dergiler, kurumsal kimlikleriyle doğrudan izlerkitle ya da bir hayran grubu ile bağlantılı olmayan ve daha çok 'profesyonel' bir meşguliyet ile popüler müzik otantisitesini kurumsal olarak inşa ederler. Ancak bunlar kendi ölçeklerindeki karşıtlarıyla birlikte varolurlar. Sözgelimi ünlü ticari müzik gazetesi *Billboard*, plak endüstrisinin milyarlarca dolarlık bir iş alanı haline geldiğini gururla duyururken, *Rolling Stone* dergisi 1967'den beri rockla özdeşleşmiş otantisite söylemini sürdürür. Buna göre nakit para bağlantısı ile zehirlendiği düşünülen herhangi bir müzik pratiği, otantisite kaybı için temel argümandır. Elbette ki otantik olarak işaretlenen geçmişin rock üsluplarının tınısal tasarımı (*sonic design*), şarkı sözleri, şarkıcının izlerkitlesiyle bağını sürdürmesi en az ticari-sanat karşıtlığı kadar önemlidir.

Türkiye'de bu çerçevede bir dergiciliğin 1970'lerde başladığını belirtmek gerek. Önce *Milliyet* gazetesinin ücretsiz eki olarak çıkan *Hey* dergisi asıl ününü

daha sonra yapar. 1980'lere kadar belli bir popüler müzik otantisitesi inşa etmeye yanaşmayan dergi, Türkiye'nin popüler müzik dünyasını kucaklayan bir gençlik dergisi görünümündedir. Türkiye müzik dergiciliğinde 'otantisite' söylemine sahip ilk dergilerden en önemlisi *Stüdyo İmge*'dir. 1985'ten 1989'a kadar süren ve yayın periyodu hayli değişken seyreden derginin ilk döneminde, 'ağırlıkla' Batı popüler müzikleri tanıtımı ve özellikle rock 'otantisitesi' çerçevesine giren 'değer' yüklü yazılar yayınlanır. Bu çizgisini ikinci yayın döneminde değiştiren *Stüdyo İmge* 'popüler' bir dergi olma yolunda müziksel otantisite söylemi dışında yazılara ağırlık verir. *Hey* dergisinin bir versiyonu sayılabilecek *Boom* dergisi (1988-1991), Türk popüler müziği söyleşilerine ağırlık veren yapısı ile bu çerçevenin dışında bir yayın sürdürür. 1990'lı yıllarda önce *Müzük*'ün 5-6 sayı süren yayını, ardından 1993'ten itibaren daha uzun soluklu bir yayın sürdüren *Çalıntı* dergisi öne çıkar. Bu dergiler Türk popüler müziği örnekleriyle pek az ilgilenirler. Yer verdikleri ise 'ticari'ye karşıt 'sanat' etiketi ile öne çıkardıkları müzisyenler ve gruplardır. Hatta bazı sayılarında Neşet Ertaş gibi yaşayan halk ozanları ile yapılan söyleşilere yer verilir. Derginin yazar söylemi, rock otantisitesinin kadim işaretleyicileri üzerinedir. Hatta *Çalıntı*'nın ikinci sayısında (Nisan 1993) "müzikte kim daha otantik" başlığı ile rock otantisitesinin teknoloji ile aşındırılıp aşındırılmadığına ilişkin bir yazı yayınlanır. 1990'ların sonlarından günümüze dek aylık periyodda yayın yapan *Roll* dergisi için ise, popüler müzik otantisitesine ilişkin kurumsal bir inşanın tüm yazı türleriyle (çeviri, söyleşi, söyleşi-çeviri, albüm tanıtımı vb.) en etkili yapıldığı yayın diyebiliriz. Bu arada, özellikle 1990'larla birlikte "büyük" gazetelerinin ünlü köşe yazarları ve başyazarlarının Türk Pop Müziğine verdiği desteğin manidar olduğunu belirtmek gerek. Geleneksel "eşikbekçiliği" kategorisinde görülmesi gereken bu çabaların, kimi zaman kişisel ilişkilerin çoğu zaman da holding bağlantılarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı, ve 'promosyon transferi' biçiminde cereyan ettiği çok açıktır. Dolayısıyla bu gazetelerden yapılan yorumların müziksel değer üzerine olmadığını, daha çok ürünün kitlesel akışını artırmak ve bunu denetim altına almak için mevcut iktidar alanlarının kullanılmasına anlamlı birer örnek oluşturduğunu söylemeye bile gerek yoktur.

Yazar otantisitesinin yapılandırıldığı kurumsal örnek elbette dergi ya da gazete ile sınırlı değildir. Ticari radyolara karşı Amerika ve Avrupa'da çok sayıda formatta, dolayısıyla da birbirinden farklı otantisite söylemiyle yayın yapan radyolar vardır. Türkiye'de de elbette örnekleri var. Aynı biçimde ticari TV istasyonlarına karşı, "alternatif" yayın yapan kanallar var. Ya da ticari ya da haber televizyonculuğu yapan medya organlarında, popüler müzik otantisitesi çerçevesinde düşünülmesi gereken programlar var. Sözgelimi 2001'de NTV'de yayınlanan, Amerika televizyonu yapımı bir belgesel (Pop Çağı), *Rolling Stone* dergisinin editörlüğünde ve yazar grubuyla yapılan ropörtaj ağırlığı ile bu tür bir programdır. Türkiye'de önce yayın tekeli sonuna kadar (1990) ve ardından

bugün de devam eden örnekler (özellikle TRT 2 ve radyo TRT 3'te) bulunmakla birlikte, özel bir haber televizyon kanalı olan CNN Türk'te yayınlanan 'Frekans' programı, popüler müzik otantisitesinin ne kadar 'nevi şahsına münhasır' bir söylemsel düzene sahip olduğuna ve sürekli yeniden yapılandırıldığına önemli bir örnek olarak her hafta yayınlanmaktadır.

Otantisite, 'üretici' (seslendirici, besteci, şarkı sözü yazarı vb.), 'tüketici' (izlerkitle, hayran grupları, kişiler vb.) ve 'yazar' (dergi, radyo, TV vb.) tarafından yapılandırılırken, aslında kendi aralarındaki ilişkiyi ve yaşam deneyimini de inşa etmiş olur. Bu üç otantisite 'yapılandırıcısı' pratikte yan yana durur. Otantisite burada izlerkitle/hayranlar, müzisyen ve profesyonel yorumcular arasındaki uzlaşma ve ihtilafla oluşan atıf olarak, onun için kavga edilmesi gereken bir şeydir. Ancak kendi içindeki örüntüler ayrı ayrı ele alındığında, belirli bir otantisite durumunun daha keskin bir analizine klavuzluk ederler.

Sonuç

Otantisitenin uyarlanma, yayılma, değer kazanma ve atıfta bulunma tarzları hem müzikten müziğe hem de popüler müzik türleri içinde farklılık gösterir. Merkezî bir değerlendirme kriteri olarak otantisite, aslında modern bir üst-anlatıdır (*meta-narrative*). Çünkü kendi doğruluk iddialarının geçerliğini varsayan bir söylem ve eylem içindedir. Kendileri dışında varolan bir çerçeveye (söyleme) gönderme yapmaz, kendi anlam dizgesini kurarak kendini yansıtır. Bu yüzden bir kurgu, bir anlatıdır. Otantisite söylemi hem otantikleştirmeyi yapan özneyi, hem otantisiteye ilişkin geçmişi hem de halihazırdaki bilgiyi birleştirir. Bu çerçevede otantisite söylemi seçici, tanımlayıcı, belirleyici ve aktarıcı özelliklere sahiptir. 'Tarihî hakikatle' eşanlamlı olmayan otantisite, hem üreticiler hem de tüketiciler açısından kültürel olarak sürekli yeniden inşa edilir. Burada artık apaçıktır ki, otantisite bir kültür ya da kimliğin müziksel mirasının mekanik bir aktarımı değildir. Hatta bugünün gereksinimlerini karşılamak için geçmişe sistematik bir sadakatsizlik göstergesidir. Otantisite nosyonu, hem 'geçmişin' (geleneksel ve modern) düzen, tutunum ve sistematik birlik ve bütünlük imgelerinin, hem de 'bugünün' (postmodernite) başıbozuk, muğlak ve farklılığı vurgulayan kolektivitelerinin nasıl yükselişe geçmiş olduğunu, ve nasıl olup da böyle güçlü ve etkili bir 'ağ ilişkileri' (*patterns*) oluşturduğunu anlamaya yardımcı olur. Otantisiteden söz etmek, kendine özgü örgütleyici ilkelere sahip bir üretim ve tüketim anlayışından söz etmek demektir. Otantisite söylemi anlatım güçlerine ya da biçimsel özellikleri ve değişimlerine göre değil, varoluş tarzlarına göre ele alınmalıdır.

Sonuç olarak otantisite tamamen olgunlaşmış bir söylem olmaktan çok, çeşitli uygulama derecelerine sahip bir süreçtir. Bu süreç kendi başına incelemeye değer kapsamlı bir kültür alanı içerisinde görülen değişimlere işaret eder.

Otantisite kavramının sahip olduğu cazibenin bir kısmı, yerel, bölgesel, küresel vb. değişimlere uyarlanabilmesinde yatarken, bunun yanısıra müzikle dinleyici, izleyici ve yorumlayıcı düzeyinde ilişki kuran insanların deneyimlerindeki değişimleri aydınlatmaya yardımcı olur. Devasa çeşitlilikteki popüler müziğin kafa karıştıcı, dolayısıyla cesaret kırıcı sorularının yanıtlanmasına yönelik ilgiyi, analize elverişli hale getirdiği sürece 'otantisite' kavramına gereksinimimiz süreceğe benzer. Ancak popüler müzikte otantisite temelinde soru, otantik müzik nedir, popüler müzikte otantisitenin temel bileşenleri nelerdir şeklinde değil, otantisite onu söylem, eylem ve nesne ile deneyimleyen insanlar açısından ne anlam ifade etmektedir olmalıdır. Çünkü otantisite, ancak kullanım halinde olan mantıksal yapılar olarak analiz edilebilir. Otantisite müziği yorumlama meselesi ise, otantisite incelemesi yorumlayıcı prosedürlere, yani dinleyicilerce kullanılan doğrulama süreçlerine ve yöntemlerine; seslendiriciler tarafından kullanılan ikna araçlarına ve stratejilerine; ve profesyonel yorumcular (kültür aracıları) tarafından kullanılan kurumsal işlevlere ve kurum içindeki sorumluluk sistemine eğilmelidir.

KAYNAKÇA

Adorno, Thedor (2003) *The Jargon of Authenticity*, çev. Knut Tarnowski ve Fredrich Will, Londra: Routledge Classics.

Bayart, Jean-François (1999) *Kimlik Yanılsaması*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis.

Bohlman, Philip (1988) *The Study of Folk Music in Modern World*, Indiana University Press.

Bracket, David (1999) *Interpreting Popular Music*, Cambridge University Press.

Featherstone, Mike (1996) *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı.

Leach, Elizabeth E. (2001) "Vicars of 'Wannabe': Authenticity and the Spice Girls", *Popular Music*, 20(2).

Linder, Rolf (2001) "The construction of authenticity: the case of subcultures", John Liep (der.) *Locating Cultural Creativity* içinde, Londra: Pluto Press.

Negus, Keith (1999) *Music Genres and Corporate Cultures*, Londra: Routledge.

Moore, Alan (2002) "Authenticity as authentication", *Popular Music*, 21(2).

Paine, Robert (2000) "Aborginality, authenticity, and settlers", Anthony P. Cohen (der.) *Signifying Identities* içinde, Londra, NewYork: Routledge.

Rowe, David (1996) *Popüler Kültürler*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı.

Schroyer, Trent (2003) "Foreword", *The Jargon of Authenticity* içinde, Adorno, Londra: Routledge Classics.

Shuker, Roy (1998) Key Concepts in Popular Music, Londra, New York: Routledge.

Stokes, Martin (1997) "Introduction", M. Stokes (der.) *Ethnicity, Identity, and Culture in Anthropology* içinde, Oxford: Berg.

Taylor, Timothy (1997) *Global Pop*, New York: Routledge.

Thornton, Sarah (2001) *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital*, Polity Press.

Walser, Robert (1993) *Running with the Devil: Power, Gender, and Madness in Heavy Metal Music*, Wesleyan University Press.

İslâmî yaşam biçiminin modern süreçlere eklemlenme çabalarından biri olarak cami düğünleri

*Mevlüt Özben**

İslâmcılık ya da son zamanlarda yaygın olarak kullanılan biçimiyle siyasal İslâm, sosyal, ekonomik ve özellikle de siyasal alan içerisinde sıklıkla tartışılan bir olgudur. İslâmcılığın gerek ortaya çıkış karakteri[1] (Türköne, 1991:33) ve gerekse süreç içerisinde aldığı yeni biçimler onu tanımlama noktasında birtakım vurguları da ön plana çıkarmaktadır. Bu vurgulardan biri kuşkusuz "Radikal İslâm" ve sıklıkla aynı anlama gelecek şekilde kullanılan "Fundamentalism"dir. Radikalizmin sözlük anlamı, köktenci, yani toplumun siyasal ve sosyal yapısında derin değişiklikler yapılmasının savunulması ve bu amaç için eylemi de içeren bir çerçeve sunulmasıdır (*Büyük Larousse*, cilt 19, 1986: 9668). Fundamentalizm ise, her türlü geleneksel inanca bağlılık ve dinsel inançlarda aşırı tutuculuk olarak anlamlandırılır (*Oxford Ansiklopedik Sözlük*, cilt 2, 1990: 670). Bu bağlamda, günümüz Türk toplum yapısında fundamentalist anlayışın modernleşme sürecinde paradigmatik bir geçiş yaşadığını söyleyebiliriz. Kanımızca, bu geçişin en anlamlı örneklerinden biri çalışma konumuz olan cami düğünleridir.

Çoğunlukla Tanzimat ile başlattığımız Türk modernleşme serüvenini ele alırken, bir din olarak İslâmiyet'i göz ardı etmek mümkün değildir. 1923 yılında Avrupa'nın köşesinde seküler bir ulus devlet olarak, kurumsal bir dönüşümü gerçekleştiren Türkiye Cumhuriyeti Devleti, devrim yıllarının heyecanı içerisinde, hem kurumsal dönüşümün toplumsal dönüşümle desteklenmesini hem de yeni oluşturulan düzenin geleceğini teminat altına almak için dini kontrol ve baskı altında tutmaya çalışmıştır. Süreç içerisinde din (İslâmiyet),

(*) Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

1 İslâmcılık genelde II. Meşrutiyet sonrasında ortaya çıkmış bir ideoloji olarak değerlendirilmekle birlikte, bunun, yani "İttihad-ı İslâm" düşüncesinin 40 yıl öncesine kadar uzanan birikimi, bu ideolojinin özgünlüğünün kavranabilmesi açısından son derece önemlidir.

hem yasal düzene dönük muhalif sesler tarafından yorumlanmış hem de yaşamın normal akışı içerisinde modern süreçlere eklemlenmeye başlamıştır. Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında iddia edeceğimiz gibi, cami düğünleri de, toplumsal bir ritüelin (geleneksel evlilik biçiminin) dine sarmalanmış yeni görünümü ile modern süreçlere eklemlenme örneğidir. Başka bir ifade ile cami düğünleri, modern yaşam koşullarının sirayet ettiği Batı-dışı toplumlarda dinin, modernleşme girdabı içerisinde nasıl yeni görünümler sergilediğinin anlamlı bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışma için sosyal bilimcilerin birçok alternatif araştırma tekniklerini kullanma olasılıkları vardır. Ancak biz, özellikle de örneklem olarak tespit ettiğimiz cami düğünlerinin niteliklerine ve gerek düğünü gerçekleştirenler gerekse de katılımcıları açısından nasıl bir anlam dünyası içerisinde kavrandığına dair bilgiler elde etmek için nitel görüşme tekniğini kullanacağız. Nitel görüşmenin temelde, araştırma öznelerinin bakış açılarını, anlam dünyalarını ortaya koyma ve bir anlamda dünyayı araştırma öznelerinin gözleriyle görebilme amacından hareket etmesi (Kuş, 2003: 87), onu çalışmamız açısından işlevsel kılmaktadır. Nitel araştırmalarda olabildiğince derine gidilerek, yüzeyin altındakileri çıkarma arzusu (*a.g.e.*: 78) göle olta atmak gibi bir şeydir. Balıkçılıkta sezgiler önemlidir. Ne ki, bir sosyolog için de sezgiler önemli bir yere sahiptir; o da oltasını olabildiğince derinlere atar ve bekler.

Giddens, aktörler olarak bizlerin gündelik yaşamda yaptıklarımız ve onları neden o şekilde yaptığımız hakkında çok şey bilir gibi görünsek de, davranışlarımızı aslında farkında olmadığımız nedenlerle yaptığımız ve sosyal bilimci olarak bizim görevimizin de, aktörlerin farkında olmadıkları toplumsal nedensellik biçimlerini ortaya çıkartmak olduğu (Giddens, 2005: 41) şeklindeki yaygın kanıyı eleştirirken haklıdır. Gerçekten de, toplumsal yaşam içerisinde sosyal aktörün ördüğü eylem dekoru, aktörün herhangi bir eylemi niye o şekilde gerçekleştirdiğine dair gerekçelendirmelerinin olduğu bir anlam dünyası içerisinde gerçekleşir. Bir başka deyişle, toplumsal eylemlerin ortaya çıkardığı dekoratif yapı gerçekte bireyler tarafından örülür ve yeniden örülür. Biz de bu çalışmamızda, Türk tarihi içerisinde rastlamadığımız yeni bir dekorun sosyal aktörler tarafından nasıl örüldüğünü, yepyeni bir olgu olan, cami düğünleri çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

Cami düğünleri

Cami düğünleri, Türklerin Müslüman olduktan sonraki, yaklaşık bin yıllık tarihleri içerisinde tanık olunmayan ve 1980'lerden sonra özellikle İstanbul ve Bursa gibi büyük illerde ortaya çıkan yepyeni bir olgudur. Cami düğünlerinin bu özelliği ya da sosyal bilim literatürüne henüz girmemiş olması, bu toplumsal ritüelle ilgili söyleyeceklerimizi; kendi gözlemlerimiz ve hem cami düğünü-

ne katılanlar hem de cami düğünü yapanların aktardıklarına dayandırmayı gerektirmektedir.

Bu bağlamda, cami düğümlerinin gerçekleştiriliş biçimiyle ilgili olarak şu özellikleri sıralamak olanaklıdır:

• İlk olarak, düğünün gerçekleştirildiği yer kesinlikle ibadet edilen yer değildir. Son yıllarda camiler, dernekler kanununa uygun olarak kurulmuş cami dernekleri tarafından yaptırıldığından, bu camilerin zemin katları ayrı olarak planlanmış ve cami derneğinin tasarrufu ile caminin giderlerinin karşılanması bağlamında dükkan vb. şekillerle bir tür ekonomik getiriye dönüştürülmüştür. İşte cami düğünleri de, cami ile bütün olan bir mimari yapının zemin katında yapılmaktadır. Cami düğünü yapmak isteyenler en baştan cami derneği ile temasa geçip belli bir para karşılığında düğünün yapılacağı yeri kiralamaktadır.

• Caminin, düğün merasiminin gerçekleştirildiği zemin katı, düğün salonları kadar konforlu olmasa da, gelen konuklar için masa, sandalye ile tertip edilmiş bir oturma düzenine sahiptir. Ayrıca burada konuşmalar, tiyatro gösterileri ve diğer aktiviteler için yapılmış küçük bir sahne de vardır.

• Cami düğünlerinin gerçekleştiriliş biçimi ile ilgili bir standart olmasa da, genellikle düğün, davetliler arasında konuşma yeteneği ile tanınan birinin, açılış/takdim konuşması ile başlar. Konuşmacı/Hatip, düğünün hayırlı olması vb. klişeleşmiş temennilerden sonra Peygamber zamanındaki düğünlerle ilgili birtakım kıssalar anlatıp bu dönemin düğünlerine methiyeler düzer. Hatip konuşmasının içerisinde salon düğünlerini de –özellikle kadın-erkeğin bir arada oluşu ve müzikli eğlence konularını temele yerleştirerek– eleştirir. Bu tür konuşmalarda konuşmacının düğünün dışına çıkarak siyasal konularla ilgili görüş bildirmesi de çok sık rastlanan bir durumdur ve siyasal konular İslâm ile ilişkilendirilerek ele alınır.

• Bu takdimden sonra cami imamı ya da dışarıdan özel olarak çağırılmış bir vaizin Kuran okuması ve evlilikle ilgili dinî içerikli konuşma yapması ile düğün devam eder. Cami imamı düğün merasimine cami derneğinin ya da düğün sahibinin özel davetlisi olarak katılır ve kurum olarak camiyi temsil eder.

• Cami düğünlerinin bir diğer belirleyici özelliği kadın erkek ayrı oturulmasıdır. Bu düğünlerde kadınlar ve erkekler bir duvar ya da perde ile ayrılmış mekânlarda düğüne iştirak etmektedirler. Ancak eklemek gerekir ki hem kadınlar hem de erkekler aynı sahne faaliyetlerini görme şansına sahip olabilmektedir.

• Dördüncü olarak cami düğünlerinde yaygın bir biçimde gözlemlenen etkinlikler arasında, İslâmî içerikli kısa tiyatro gösterileri (bu tiyatro gösterilerinde dinî vurgular etkin olmakla birlikte tema mizahi bir tarzla sunulur) ve ilahi söylenmesini gösterebiliriz. Bu aktiviteler dışında, müzik eşliğinde bir eğlence biçimine cami düğünlerinde yer verilmemektedir.

• Her seferinde olmasa da düğün sahibinin arzusuna bağlı olarak tabldot yemek servisi yapılmaktadır.

• Geleneksel ve salon düğünlerinde gözlemlenen takı törenleri cami düğü-

nünde de gerçekleştirilir. Daha önceden belirlendiği biçimiyle davetliler geline, damada ya da her ikisine de takı/para takabilir. Ancak takı töreni genellikle diğer iki düğünden farklı olarak cami düğünlerinde düğünün sonunda gerçekleşir ve takı takanlar yavaş yavaş camiyi terk etmeye başlar.

• Cami düğünü sonunda diğer düğünlerde olduğu gibi gelin ve damadı süslenmiş bir gelin arabası bekler ve gelin ve damat bu araba ile oradan ayrılır.

• Son olarak, cami düğünleri, İslâm'ın Sünni yorumunu benimsemiş Müslümanlar tarafından gerçekleştirilmektedir.

Cami düğünlerini tanımlamaya dönük tasvirlerimiz, bu yeni düğün ritüelini anlamamız bakımından yeterli değildir. Bu bağlamda cami düğünlerini tanımlamanın kuşkusuz en iyi yolu, onu, geleneksel düğünler ve geleneksel düğünlerin reforma uğramış biçimi olan salon düğünleri ile karşılaştırmaktır.

Geleneksel düğünler derken çoğunlukla Türkiye'nin kırsal bölgelerinde gerçekleştirilen düğünleri kastediyoruz. Ancak, Türkiye'de 1950 sonrasının kentleşme hızıyla doğru orantılı olarak oluşmaya başlayan varoşlarda da bu geleneksel düğünlerin kısmen devam ettirilmeye çalışıldığını söylemek yerinde olabilir. Geleneksel düğünlerin o kadar çok kültürel özellikleri vardır ki, bunların hepsine yer vermek bu çalışmanın amacını aşar. Ancak yine de bazı genel özelliklere değinmek geleneksel düğünlerle ilgili birtakım fikirler verebilir. Her şeyden önce, geleneksel düğünlere kaynaklık etmesi bakımından; görücü usulü[2] ile evlenme, evlenecek gençlerin aralarında anlaşarak evlenme isteklerine ailelerinin de onay vermesi, bir tarafın rızası olmaksızın ya da her iki gencin de anlaşması ile gerçekleştirilen kız kaçırma vd. usüllerin yer aldığını söyleyebiliriz. Evlilik süreci yukarıda sıraladığımız hangi usülle başlarsa başlasın, daha sonra kız isteme, söz kesmek, nişan ve kına gecesi ve hemen arkasından düğün merasimi birbirini izler. Bizim ilgi alanımız çoğunlukla düğün merasimi üzerinde yoğunlaştığından burada yalnızca geleneksel evlenme biçimlerinin düğün merasimi ile ilgili noktaları üzerinde duracağız.

Geleneksel düğün merasimlerinin genellikle olmazsa olmazlarından biri (çoğunlukla düğünden bir gün önce gerçekleştirilen) kına gecesidir. Kına gecesi, gerdekten bir gün önce kadınlar arasında (bazı yörelerde kına gecelerine erkek-

2 Görücü usülü ile oğullarını evlendirmek isteyen aileler, ilk olarak akrabalarından, komşularından ve yakın çevrelerinden başlayarak kız aramaya çıkarlar. Evlenecek delikanlıya kız aramak, kız bakmak için başvurulan bu adet "görücülük" ya da "görücüye çıkma" biçiminde adlandırılır. Evlenecek erkeğin beğendiği bir kız varsa, bu kız ailenin ilk tercihi olabilir. Ancak böyle bir tercihin olmaması da bu usülü değiştirmez. Zaman zaman ailelerin anlaşması evlenecek kız ve erkeğin tercihlerinin dışında da gerçekleşebilir. Yani çoğunlukla görücü usulünde evliliğe karar verme bağlamında aktif olan evlenecek gençler değil onların aileleridir. Bu usülle ilgili olarak bkz Örnek, 1995: 190. Ayrıca, geleneksel Türk düğünleri içerisinde ilgi çekici bir kültürel biçim olarak görücü usülü ile ilgili lokal bazı uygulamalardan da söz edilebilir. Buna göre, Erzurum'da evlenecek oğulları olan ailelerde, evlenecek erkeğin annesi, ablası, teyzesi ya da bir yakını, kapı kapı dolaşarak daha önce hiç tanışmadığı ailelerin kapısını çalarak, evlenme çağında kızlarının olup olmadığını doğrudan sorar. Alınan cevabın olumlu ya da olumsuz olmasına bağlı olarak, eve misafir olunur ve çay ve kahve ikramı sırasında kız gözlemlenir. Bu durum aynı gün içerisinde birkaç ev gezilmek suretiyle devam eder.

lerin de iştirak ettiği bilinmektedir) kız evinde yapılan bir tür eğlence aktivitesidir. Kına gecesinin en önemli sembolik ritüeli evlenecek kızın ve zaman zaman yörenin kültürel dokusu ile bağlantılı olacak şekilde evlenecek erkeğin eline kına yakılmasıdır (Örnek, 1995: 194). Kına gecesi ve bunun sembolik ifadesi olan kına yakma ritüeli, Türkiye'deki düğünler açısından değerlendirildiğinde, evlilik merasiminin biçimi ne olursa olsun yüzyıllardır vazgeçilmeyen bir gelenektir. Kınanın içerdiği sembolik anlamı, Türklerin Müslüman olduktan sonra Anadolu'da ortaya çıkardıkları bir gelenek olarak değerlendirebiliriz. Türk toplumundaki yaygın kabule göre; askere giden delikanlılara, Tanrı'ya kurban edilecek hayvana ve evlenen kızlara kına yakılır. Bunun anlamı, birincisi ailenin oğlunu vatana feda etmesini simgeler, ikincisi, kurbanlık bir hayvanın Tanrı'ya sunulmasını simgeler ve üçüncüsü de evlenecek kızın evlendiği erkeğe ve ailesine sunulduğunu simgeler. Dikkat edilirse her üç kına yakma ritüelinde de kına yakılanı bir tür feda etme ve gözden çıkarma anlayışı hâkimdir.

Gerek geleneksel evlenme biçimlerinin ve gerekse diğer evlenme biçimlerinin son ve belirleyici unsuru hiç kuşkusuz düğün merasimidir. Geleneksel evlilik biçimlerine özgü standart bir düğün merasimi formu saptamak mümkün olmamakla birlikte, düğün merasiminin gerçekleştiği yörenin kültürel atmosferinin söz konusu merasim biçiminin özelliklerini belirlediğini söyleyebiliriz. Örneğin kadınların ve erkeklerin birarada veya ayrı mekânlarda katıldıkları düğün merasimlerinden, eğlencenin biçimi, kullanılan müzik enstrümanları, ikram edilen yemek ve içeceklerden, giyilen kıyafetlere kadar belirleyici olan kültürel yapılardır. Ancak, göz önünde bulundurulan kültürel farklılıklar düğün merasimini hangi kalıba sokarsa soksun, geleneksel düğünlerin hemen hemen tümünde ortak olan düğünün büyük bir coşku ile eğlenceli bir merasime dönüştürülmesidir. Bu realitenin Türk kültüründe İslâm öncesine uzanan bir gelenek yapısından beslendiğini Ziya Gökalp şu şekilde ifade eder: "Eski Türklerde evlilik merasimleri ihtişamlı düğün alaylarının musiki eşliğindeki şenliğiyle bir tür bayram havası içerisinde geçmektedir" (Gökalp, 1976: 311).

Cumhuriyet döneminde özellikle 1950 sonrasında kentleşme sürecimizin bir gereği olarak mekân ve içerik olarak düğün merasimlerinde değişimlerin gözlemlendiğini söyleyebiliriz. Kentlerde salon düğünü olarak adlandırılan düğünler son dönemlerde sıkça gözlemlediğimiz merasimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Salon düğünlerinin geleneksel düğünlerden farkı en başta mekânsaldır. Kent yaşamının bir gereği olarak, birçok geleneksel evlilik ritüelinin bir düğün salonu içerisindeki eğlence atmosferine sıkıştırılmış olması da, onu geleneksel düğün merasimlerinden ayırmaktadır. Bu bağlamda denilebilir ki, salon düğünleri geleneksel düğünlerin, kent yaşamının zorlamasıyla reforme edilmiş, olabildiğince sadeleştirilmiş bir biçimidir. Salon düğünleri çoğunlukla kadınların ve erkeklerin birlikte yer aldığı çalgılı, ikramlı ve eğlencenin başat bir rol oynadığı düğün biçimleridir. Bu yönüyle salon düğünleri, modern kent

yaşamına eklemlenmiş ve gelenekselliği bir ölçüde aşan modern düğün biçimleridir. İşte tam bu noktada salon düğünlerine alternatif bir biçim olarak cami düğünleri yaşantımıza girmeye başlamıştır. Cami düğünlerinin salon düğünlerinden ayrılan yönü sadece mekânsal farklılıkla sınırlı değildir. Salon düğünlerinin belki de en önemli vurgusu olan müzikli eğlenceye ve kadın-erkek biraradalığına cami düğünlerinde rastlanmaz.

Yeni bir toplumsal gösterge olarak 1980 sonrasında yaşantımıza giren cami düğünleri ile ilgili olarak, İstanbul'un çeşitli semtlerinde hem cami düğünü yapanlar hem de cami düğününe katılanlar ile yüzyüze görüşmeler yaptık. Aldığımız cevaplar ve edindiğimiz izlenimler ilk baştan, ülkemizde büyük kentlerde tanık olduğumuz cami düğünlerinin kesinlikle salon düğünlerinin alternatifi olduğunu söylememize fırsat veriyor. Öyle ki, "camide yapılan düğünle düğün salonunda yapılan düğün arasında sizce ne tür farklılıklar var?" şeklindeki sorumuza insanlar şu türde cevaplar vermişlerdir:

> – Salon düğünlerinde kadın erkek bi arada ve aşırı eğlence var, bunlar bizim inançlarımızla örtüşmemektedir.
> – Cami düğünü Allah'ın kelamıdır. Salon düğünlerinde ise nefse güzel gelen ama günah olan şeyler var. Salonda eğlence var.
> – Müslümansanız çok büyük farklar var.
> – Kadın erkek ayrı ayrı olursa cami olsun salon olsun fark etmez.
> – Salon düğünü inancımıza göre aşırı.

Aldığımız cevaplar, İslâm dininde var olan "haremlik ve selamlık" (Hançerlioğlu, 1984: 523) anlayışına dayandıracağımız, kadın ve erkeğin birarada oluşuna verilmiş bir tepkiyi ortaya koymakta ve bu anlamda salon düğünlerini aşırılıkla itham etmekle birlikte cami düğünlerinin salon düğünlerinin alternatifi olduğunu da göstermektedir. Bu vurgu ayrıca, erkeğin karşı cinse bakış açısını ve onun denetimini nasıl inançlardan güç alarak sağlamaya çalıştığını göstermesi bakımından da ilgi çekicidir. Aktörlerin cami düğünlerini kendi inançlarını doğrultusunda gerekçelendirirken kadın erkek ayrılığına yaptıkları vurgu, dinî bir geleneğin şiddetli bir savunusu olarak değerlendirilebilirse de, geleneksel düğünlerin ve salon düğünlerinin belki de en önemli yönü olan coşkulu bir eğlenceyi de aşırılıkla itham etmeleri, ne dinle ne de gelenekle bağdaştırılamayacak bir tutumdur. Bu yönü ile cami düğünleri bir anlamda geleneği aşan yeni bir görünümü yansıtmaktadır.

Görüştüğümüz insanların (düğün sahibi olarak ebeveynlerin) tümünün evlilik merasimlerinin, kırsal bölgelerde olsun kentlerde olsun, çalgılı ve eğlenceli olduğunu öğrendik. Bu bilgi cami düğünlerinin 1980 sonrasında ortaya çıkan yeni bir toplumsal gösterge olduğu savımızı doğrulaması bakımından önemlidir. Ayrıca, "camide düğün yapmak size tam olarak neyi ifade ediyor?" şeklindeki sorumuza görüştüğümüz insanlar şöyle karşılıklar vermiştir:

– Müslümanlar arası dayanışma, inançlar açısından gereklilik.
– İnançlarıma ve örflerime uygun.
– Dinî açıdan huzur ifade ediyor.
– Kadın erkek ayrı yani Müslümanlığı ifade ediyor.
– İslâmî merasimi ifade ediyor.
– Cami düğünlerini hoş karşılamıyorum. Davet edildiğimizden gitmeye mecbur kalıyoruz.

Caminin Müslümanlar arasında dayanışma unsuru olarak işlev görebileceği eskiden beri bilinmekle birlikte, bir düğün merasimini camide gerçekleştirmenin dinsel bir gereklilik olduğunu ifade etmenin İslâm dini açısından bir dayanağını bulmak mümkün değildir. Ayrıca bir kişinin aynı soruya, "Müslüman'a yakışan budur. Müslüman olduğumuz nereden belli olacak?" biçiminde verdiği yanıt, üzerinde durulmaya değerdir. Bu ifadeler inancın önemli bir işaretleyicisi olarak cami ile din ve sosyal yaşam arasında kurulan ilişkiyi açığa çıkarması bakımından anlamlıdır. Denilebilir ki insanlar, türban, cami düğünleri vb. sembol ve aktiviteler vasıtasıyla sınırlarını kendilerinin çizdiği Müslümanca yaşam tarzlarını meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda, aldığımız cevaplar cami düğünlerinin, hem katılanlar hem de düğün sahipleri için, içeriğinin inançla doldurulduğunu göstermektedir. Daha ilgi çekici olan ise, "düğünü camide yaptığınız için dinî bir görevi yerine getirdiğinizi düşünüyor musunuz?" şeklindeki soruya çoğunlukla evet karşılığı almamızdır. Burada dikkati çeken, düğün gibi geleneklerden beslenen (elbette dinsel gelenekten de beslenir) bir toplumsal ritüelin geleneği aşan bir görünüm ile karşımıza çıkmasıdır. Bu bağlamda denilebilir ki, cami düğünleri, bazı bakımlardan, gelenekten beslenmeyen tamamen modern kent yaşamı içerisinde kendiliğinden üretilmiş yeni bir toplumsal göstergedir.

Cumhuriyet devrimlerinin gerçekleştirildiği dönemde ülke nüfusunun büyük bir bölümünün kırsal kesimde yaşıyor olması, onların modernleşme projeleri (Devrimler) ile sıcak temas kurmalarını engellemiştir. Kuşkusuz, modernleşme ile sıcak temas kurulabilecek olan yerler kentlerdir. Türkiye'de 1950 sonrasında gelişmeye başlayan kentsel birimler süreç içerisinde tepeden inmeci modernleşme dayatmaları karşısında bir tür tepkisellik geliştirmeye başlamışlardır. 1950'deki Demokrat Parti zaferini –hayal kırıklığı yaratan ekonomik göstergelere ek olarak– böyle bir perspektiften de okumak gerekir. Özellikle 1980 sonrasında etkin olan İslâmcı siyasal partiler, Cumhuriyet devrimlerinin sunduğu modernleşme tarzına karşı üretilen tepkiselliğin odağında yer almışlardır. 28 Şubat sonrasında sözünü ettiğimiz tepkisellik, İslâmcı partiler gibi aracı kurumlara ihtiyaç duymaksızın –İslâmcılık sonrası olarak adlandırabileceğimiz yeni bir süreçte– öznelerin gündelik yaşamlarında *karşı modernleşme*[3] pratikleri ile sürüp gitmek-

3 Peter L. Perger, *Modernleşme ve Bilinç* adlı eserinde karşı modernleşme terimini farklı bir bağlam içerisinde kullanmaktadır. Ona göre karşı modernleşme çoğunlukla nativizmi içermektedir.

tedir. 1923'ten sonra, bir tür modernleştirme aygıtı olarak işlev gören devletin topluma sunduğu modern yaşam projesinin, toplumun bazı kesimlerinde nasıl bir tepkisellik yarattığını ve cami düğünlerinin de bir yönüyle bu tepkiselliğin bir parçası olup olmadığını sınamak için insanlara şu soruyu yönelttik: "Türkiye Cumhuriyeti'nin laik yapısının ve bu yapı etrafında şekillenen kent yaşamında, geldiğiniz yerdeki geleneklerinizin ve dinî inançlarınızın zarar gördüğünü düşünüyor musunuz?" Özellikle cami düğünü yapanların (cami düğününe katılanlar bu soruya çoğunlukla hayır cevabını vermişlerdir), Türkiye Cumhuriyeti'nin laik yapısının inançları açısından bir tehdit unsuru olduğunu düşünmesi, Cumhuriyet devrimlerine ve modern yaşama olan tepkinin diğer İslâmî pratiklerde olduğu gibi cami düğünü gibi bir ritüelle de açığa vurulduğunu göstermektedir. Bu soruya "Evet düşünüyorum... İmanımızı bu dönemde korumamız çok zor" şeklinde verilen cevap yoruma gerek bırakmıyor zaten...

Cami düğünü yapanlar ve cami düğününe katılanların kültürel kimlik açısından kendilerini nasıl tanımladıklarını öğrenmek için, "Kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz? Mesela öncelikle Müslüman mı yoksa öncelikle Türk vatandaşı mı?"[4] şeklinde bir soru yönelttik. Aldığımız cevaplar insanların daha çok Müslüman kimliğini ön planda tuttuklarını göstermiştir. Bu durumda, en iyi ihtimalle, insanların kendilerini tanımlarken inançlarından referans aldıklarını, vatandaşlık gibi siyasal bir kimliği ikinci planda tuttuklarını söyleyebiliriz. Ayrıca, halkı Müslüman olan birçok toplumda olduğu gibi, ülkemizde de İslâm dini yalnızca kendi içinde uyumlu bir ideoloji olmayıp aynı zamanda kültürel kimliği ve bütünselliği de simgelediğinden (İlyasoğlu, 1994: 42), Müslümanım şeklinde verilen cevaplar bu açıdan anlamlı gözükmektedir. Yine de, Türk vatandaşlığı şeklinde bir tanımlamadansa 'Müslümanım' biçimindeki bir tanımlama, ümmetçilik anlayışının potansiyel olarak varlığına da işaret edebilir.

Cami düğünlerinin hem geleneksel düğünlerden hem de geleneksel düğünlerin reforme edilmiş biçimi olan salon düğünlerinden farklı bir toplumsal olgu olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştik. Ancak bundan daha önemlisi, Türk modernleşme serüvenini yorumlarken ihmal edilmemesi gereken bir unsur olarak değerlendirdiğimiz İslâm dininin, Türkiye'nin modernleşme sürecine nasıl eklemlenmeye çalıştığıyla ilgili olarak, cami düğünlerini hangi bağlam içerisinde değerlendireceğimizdir.

Karşı modernleşmenin en temel özelliği, geleneksel sembollerin yeniden savunulmasıdır. Bizim karşı modernleşme olarak ifade etmeye çalıştığımız Berger'in yaklaşımının bir anlamda tam tersidir. Bize göre karşı modernleşme geleneğin yeniden savunulması değil geleneği aşan ve yeniden üretilenin savunulmasıdır. Berger'in karşı modernleşme açılımı ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Berger, 1985: 179-180.

4 Bu soru görüşülen kişilere doğrudan sorulmamış, soru(nun) kültürel olarak kendilerini tanımlamaya dönük olduğu, Müslüman ve Türk gibi farklı bir kategorilendirmenin söz konusu olmadığı izah edilmeye çalışmıştır. Alınan cevaplar çıplak bulgulara dayandığından ve yalnızca görüşülen kişilerin kendilerini tanımlayış biçimi hakkında bilgi verdiğinden bir genelmeye ulaşmanın sorunlu olduğunu belirtmek istiyoruz.

Biz cami düğünlerini, modernleşme ve İslâm ilişkisi içerisinde bir yere oturtmayı benimsediğimizden, konuya, yaklaşım biçimimize uygunluğu bakımından, Nilüfer Göle'nin Batı-dışı modernlik kuramı çerçevesinde yaklaşacağız.

Göle'ye göre, modernlik hem küreselleşmekte ve hem de paradoksal biçimde yerelleşmektedir. Yani Batı'nın coğrafya, tarih ve kültürüyle biçimlenen modernlik süreci bugün farklı coğrafyalara açılmakta, yeni kültürel havzalarda yeşermekte, değişik dillerde yeniden anlatılmaktadır. Batı-dışı modernlik kuramı, bu çok yönlü modernlik güzergâhını izleme, görme ve dillendirme iddiası taşımaktadır. Ya da başka bir anlatışla Batı-dışı modernlik kuramı, değişen modernlik deneyimi ve tanımları üzerine, farklı coğrafyalar ve kültürlerin konumundan bakarak yeniden düşünme uğraşının bir parçasıdır (Göle, 2000:160-161). Batı-dışı modernlik kuramının, bazı farklılıklarla, günümüz sosyal bilim perspektifinde yer bulan ifadesi, 'çoklu modernleşme'dir (*multiple modernities*). Bu kuram bir yönüyle, çağdaş dönemde, dinsel muhtevanın yeniden inşası ve dirilişi gibi dönüşümleri içeren bir çerçeve içerisinde, sürekli olarak değişimleri barındıran bir sürece vurgu yapar (Ward, 2003: 73).

19. yüzyılın koşulları içerisinde şekillenen ve 20. yüzyılın ilk yarısında da hâkim olan katı pozitivist tutumun etkisinde olan sosyal bilimlerin çözümleme biçimlerinin önerdiği tek tip modernleşme pratiğinin bugün için gerçekleşmemiş bir varsayım olduğunu söyleyebiliyoruz. Bugün artık sosyal bilimler modernleşmeyi tek bir eksene oturtmamakta ve farklı modernleşme deneyimlerini algılamaya/anlamaya yönelmektedir. Öyle ki, modernleşme süreci ile temas kurabilmiş her toplumu, her kültürü modern olarak adlandırabiliyoruz. Başka bir ifade ile Batı'dan Batı dışına seyahat eden modernlik, yalnızca kültürel biçimleriyle, sosyal pratikleriyle ve kurumsal düzenlemeleriyle değil, aynı zamanda, sirayet ettiği yerlerde karşılıklı olarak sorgulanan/tartışılan biçimleriyle de var olmaktadır (Gaonkar, 2001: 14). Bu bağlamda, Göle'nin teklif ettiği Batı-dışı modernlik kuramı da hem böyle bir anlama çabasına hem de konumuz açısından cami düğünlerini nerede konumlandırmamız gerektiği arayışına önemli katkılar sağlayabilir.

Türkiye'de, modernlik ve gelenek arasındaki ilişkiyi sorgularken unutulmaması gereken en önemli nokta; gönüllü-otoriter modernleşme projesini yaşama geçirmeye çalışan devlet aygıtının geleneğe bakış açısıdır. Bu bakış açısı çerçevesinde, gelenek modernliğin önündeki en önemli engel olarak görülmüş, horlanmış ve hatta bazı noktalarda yasaklanmıştır. Bu bağlamda, Türkiye'de, kültürel alanı dönüştürmeye çalışan bir modernleşme projesinden söz etmek ne kadar mümkünse, geleneksel kültürel motiflerden hareketle bu projeye karşı bir direnmeden, 1950 ve özellikle 1980 sonrası için söz etmek o ölçüde olanaksızdır. Öyle ki, Türkiye'de İslâmcılığın, geleneksel İslâmî düşünce ve davranış biçimlerinin eleştirisi üzerine inşa edilmiş olması da, yukarıda ifade etmeye çalıştıklarımız açısından oldukça anlamlıdır. Türk toplumu, geleneksel yaşamı,

zoraki modernleştirme baskıları karşısında inatla savunan sömürgeleştirilmiş Müslüman toplumların aksine, gönüllü-otoriter devlet aygıtının sunduğu modernleşme projesine, modern yaşam koşullarının merkezinden (kentlerden) seslenen bir tepkisellik oluşturmuş ancak bunu geleneksel değerleriyle değil, yeniden yorumlanan ve üretilen bir yaşam stili (türban gibi) ile yapmaya çalışmıştır. Cami düğünleri de, kentsel yaşam biçimi içinde kendine özgü toplulukların yaşam stilinin üretildiği, geleneksel değil ama yeni bir toplumsal olgudur.

Cami düğünlerinin dinsel gelenekle ilişkilendirilebilecek tek özelliği kadın-erkek ayrılığı ya da haremlik-selamlık uygulamasıdır. Türkiye'de, nasıl ki Kemalist reformun önerdiği Batılı toplum modelinde kadının özgürleştirilmesi ve görünümü önemli bir unsur ise, 1980 sonrasının İslâmcı hareketlerinde de kadının görünümü merkezî bir yer işgal etmiştir. Başka bir ifade ile 1923'ün Kemalist reformlarına, 1980'lerde kentsel mekânlardan seslenen İslâmcı hareketler, kadını, geleneksel İslâmcı düşüncenin kamusal alandan dışlayan tutumunun aksine, türban gibi yeni bir görünümle kamusal alanın bir parçası yaparak, cevap vermeye çalışmışlardır. Modern İslâmcı anlayışın kadına biçtiği bu yeni rolde, onun "örtülü kimliğinin" (Ilyasoğlu, 1994) sürekli vurgulanması ve cinsiyet ayrımının yalnızca görünümle değil, mekânsal alanlarda da hassasiyetle vurgulanması da, gelenekten daha ziyade modern İslâmcılığın bir etkisi olarak değerlendirilebilir. Bunun dışında, cami düğünleri ile ilgili olarak dinsel gelenekle ilgili bir unsura rastlamak mümkün değildir. Hem mekân olarak cami ile bütünleşmiş bir yapının seçilmiş olması hem de geleneksel ve salon düğünlerinin belki de en önemli vurgusu olan müzikli eğlenceye yer verilmemesi, tamamen yeni bir biçime vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda cami düğünleri geçmişi savunma ya da geçmişe bağlanmaktan çok geleceğe bağlanma çabası olarak yorumlanabilir.

Modernleşme serüvenimiz içerisinde önemli bir yere sahip olan din/dinsel gelenek, ülkemizin kendine özgü modernleşme deneyiminde sömürge toplumlarında gördüğümüz biçimiyle modernliğe karşı bir direniş aracı oluşturmamış, aksine, gelenekten soyunmuş yeni biçimiyle modern yaşama eklemlenmeye ve onun içerisinde alternatif bir duruş yaratmaya çalışmıştır. Bu bağlamda, yalnızca cami düğünleri değil; türban, İslâmî estetik, İslâmî moda, İslâmî sinema ve tiyatro, türbanlı kadınların günümüzde çokça iştirak ettiği güzellik ve spor salonları ve hatta tercih etmeye başladıkları estetik operasyonlar vdi, geleneksel yaşam biçiminin değil modern kent yaşamının ürettiği yeni, kendine özgü stillerdir. O halde, cami düğünleri ve diğer İslâmî ritüeller; "köklerinden koparılmış benliğin yeniden köklendirilmesi" (Bauman, 1998: 59) değil köklerinden koparılmış benliğin yeniden tasarımıdır. Bu bağlam içerisinde günümüzün dinsellik pratiklerini geçmişle ilişkilendirmektense, modernliğin kavramsal haritası içerisinde ele almak (Subaşı, 2004: 60) ve modern süreçler içerisinde modern geçişler olarak algılamak gerekmektedir. Yeni evli çiftlerin "Telli Baba" türbesini ya da Eyüp Sultan Camii'ndeki Eyüp Sultan Türbesini ziyaret etmele-

ri ne kadar geleneksel ise; cami düğünleri de o ölçüde gelenekle ilgisi olmayan yeni toplumsal oluşlardır.

Sonuç

Sonuç olarak denilebilir ki, Türkiye'de modernlik ile gelenek arasındaki ilişki, geleneğin radikal bir biçimde koparıldığı yerde başlamış ve bitmiştir (Farah, 2003: 372). Bu ilişki Kemalist reformların öngördüğü toplumsal dönüşümü arzulanılan ölçülerde dönüştürememiş ancak, gelenekten kopmuş, modernlik içerisinde yeniden üretilen özgül biçimler ortaya çıkarmaya başlamıştır. Ya da başka bir ifade ile Türkiye'de ikili bir modernleşme biçimi ortaya çıkmıştır. Birincisi, Kemalist projenin önerdiği, kültürel alanı da dönüştürmeyi amaçlayan Batılı toplum modeli, ikincisi ise Batılılaşmayı teknolojik yönden reddetmeyen ancak kültürel bağlam içerisinde Batılılaşmaya karşı çıkan bazı kentli grupların kendilerine özgü modernleşme biçimi olarak İslâmcılık.

Biz, bu modernleşme biçimlerinden birincisini evrensel modernlik modeli, ikincisini ise lokal (*nativeness*) (Yashin, 2002: 20) modernleşme modeli olarak değerlendirmek istiyoruz ve ikincisini, Batı-dışı modernlik kuramının öngördüğü yaklaşımla, yani farklı coğrafya, tarih ve kültürlerde ortaya çıkan alternatif modernlik biçimi olarak değerlendiriyoruz. Konumuz açısından, bu alternatif modernleşme biçiminin İslâmcılığa dayanıyor olması, bu modelin bir anlamda, Kemalist modernleşme ve evrensel Batılı modernleşme modeline bir tür meydan okuma olarak da değerlendirilmesine olanak sağlıyor. Bir başka ifade ile, Türkiye'de 1980'lerden sonra önemli bir ivme kazanan İslâmcılık akımı, kitleler üzerindeki etkileri ve modern yaşama eklemlenmiş birçok yeni unsurla –ki, cami düğünleri de bunlardan biridir– Kemalist ve Batılı evrensel modernlik modeline meydan okumaktadır. Öyle ki, seküler Kemalist ideoloji bugün, politik ve toplumsal yaşamdaki tartışılmaz konumunu kaybetmiştir. Sözü edilen bu alanlar, artık, İslâmî fikirlere dayalı geniş alternatif biçimlerle yeniden kurulmaktadır (Kramer, 2000: 56).

Cami düğünü, türban vd.'leri sözünü ettiğimiz bu meydan okumanın, geleneğin reforme edilmiş ya da yeniden üretilmiş biçiminden çok gelenekten kopmuş radikal bir hamle olarak okunmasını gerektiriyor. Türkiye, modernliğin sözünü ettiğimiz ikiliği içerisinde, modernleşme kuramının kurucusu olan Daniel Lerner'in de dediği gibi, artık hiçbir şekilde geleneksel bir toplum değildir (Davison, 2002: 218).

Artık gün ışığının vurduğu her yerde (İslâmcı) yeni yaşam dekorları ile karşılaşmak mümkün. Bu süreç, geleneğin yaşadığı karanlık denizlerde değil, farklılıkların gün ışığına çıktığı açık denizlerde (kentlerde) işliyor. Bu farklılıkların/yeni yaşam dekorlarının ileride Türkiye'nin toplumsal ve kurumsal yapısında nasıl bir biçimlendirici etkisinin olacağını kestirmek güç olmakla birlik-

te, Kemalizmin öngördüğü seküler ve Batılı toplum modelinin elde edilen tüm kazanımlarına rağmen kan kaybetmeye devam ettiğini söyleyebiliriz. Laik Türkiye için İslâmcılık tehlike olduğu ölçüde müdahale edilebilecek/kontrol altına alınabilecek bir unsur iken, modern süreçlere eklemlenen yeni yaşam dekorlarından hareketle İslâmcılık sonrası olarak değerlendireceğimiz bu yeni oluşumlar, müdahale edilmesi ve kontrol altında tutulması zor şeylerdir.

Türkiye'nin kendine özgü bir modernleşme tarzı yarattığı uzun soluklu Batılılaşma deneyiminde, dikkate değer kırılmaların yaşandığı 1980 sonrası İslâmcılığının ve buna bağlı birçok toplumsal pratiğin (cami düğünü gibi) gelecekte nasıl bir kalıba dökületeği belirsiz olmakla birlikte, birtakım öngörülerde bulunmak mümkündür. Örneğin cami düğünleri ile bildik kilise düğünleri arasında bir analoji kurulup kurulamayacağı ya da daha farklı unsurlarla ilgili birçok öngörüde bulunmak mümkündür. Ancak böyle bir çaba çalışmanın sınırlarını aşacağından okuyucu burada tahayyül gücü ile baş başa bırakılmıştır.

Bu çalışma, tamamen yeni bir toplumsal gösterge olan cami düğünleri olgusuna odaklanmakta ve konunun akademik çevrelerde tartışmaya açılmasını amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

Bauman, Zygmunt (1998) *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Berger, Peter L., Brigitte Berger ve Hamsfried Kellner (1985) *Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cevdet Ferid, Pınar Yayınları, İstanbul.

Büyük Larousse, cilt 19 (1986) Interpress Basın ve Yayıncılık, İstanbul.

Davison, Andrew (2002) *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Farah, Caesar E. (2003) *Islam*, Barron's Educational Series, USA.

Gaonkar, Dilip P. (2001) "On Alternative Modernities", *Alternative Modernities* içinde, Duke University Press.

Giddens, Anthony (2005) *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Gökalp, Ziya (1976) *Türk Medeniyeti Tarihi*, Güneş Matbaacılık, İstanbul.

Göle, Nilüfer (2000) *Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul.

Hançerlioğlu, Orhan (1984) *İslâm İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Ilyasoğlu, Aynur (1994) *Örtülü Kimlik*, Metis Yayınları, İstanbul.

Kramer, Heinz (2000) *A Changing Turkey*, Brookings Institution Press, Washington.

Kuş, Elif (2003) *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri*, Anı Yayınları, Ankara.

Laverdiere, Eugene (2000) *Fundamentalism: A Pastoral Concern*, Liturgical Press, Washington.

Navaro-Yashin, Yael (2002) *Faces of the State*, Princeton University Press, New Jersey.

Örnek, Sedat Veyis (1995) *Türk Halkbilimi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Oxford Ansiklopedik Sözlük, cilt 2 (1990) Yılmaz Yayınları, İstanbul.

Subaşı, Necdet (2004) *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Türköne, Mümtaz'er (1991) *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ward, Colleen A. (2003) *Islam*, Routledge (UK), Londra.

Değişen Balkan kimlikleri

*Bayram Şen**

Dağlar dağlar viran dağlar
Yüzüm güler kalbim ağlar
Yüreğimden kanlar damlar

Milliyetçilik ve 'milli'lik

Ulus devletlerin 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başından itibaren oluşumuyla birlikte her bir millet kendi 'milli'liğini tanımlayarak ve diğerlerinden farklılaştırarak kendi özgüllüğünü, kimliğini ortaya koymaya çalışmıştır.[1] Bu noktada ulusun kendi sınırlarını (coğrafi, siyasi, etnik, dinî vb.) çizmesi, 'öteki'nin yaratılmasına bağlıdır. Eric J. Hobsbawm, uğruna milyonlarca insanın öldüğü, sürgün yaşadığı 'vatan', 'bayrak', milli birlik ve beraberlik' gibi kavramların, varlıklarını diğer insanları 'dışlayarak' sürdürmekte olduğunu, bir diğer ifadeyle düşmansız yapamayacaklarını, hatta mevcut olmadığı koşullarda bu düşmanın yaratılacağını vurgulamaktadır (Hobsbawm, 1995). Ulus devlet inşası, devletin sınırları içerisinde yaşayan herkesi kapsa(t)ma iddiasında bulunan bir 'milli' kimlik yaratma çabası ile paralel olarak ilerleyen bir süreçtir. Bu anlamda milli devletin hafızasının oluşumu ilk olarak 'milli eğitim'i, yani o millete haiz olduğu düşünülen/kurgulanan bütün 'milli'liklerin millete, yani o 'milli'likleri sahiplenip, yeniden üretebilecek olan öznelere iletilmesini amaçlar. İkincisi, milliyetçi anlayışa göre yeniden üretilen resmî tarih, o toplumu 'diğerleri'nden

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

1 Benedict Anderson, ulusları hayal edilmiş siyasi/toplumsal cemaatler olarak tanımlamakta ve ulusların farklı dönemlerde, farklı şekillerde tahayyül edilebilecek/kurgulanabilecek olgular olduklarına dikkati çekmektedir. Bu yazı içinde düşünecek olursak: Balkanlar bu kurguların sıkça ve farklı şekillerde yaşanmış olduğu bir yerdir. Ayrıntılı bilgi için Anderson, 1995.

ayrıştıran/farklılaştıran özgün bir milli hafıza yaratır. Son olarak, 'milli ekonomi' anlayışı, yerli olmayan sermaye sınıfının tasfiye edilmesini ve yerine 'yerli' bir burjuva sınıfının konmasını kolaylaştırarak mili devletin temelini sağlamlaştırır.

Milliyetçiliği sürekli pekiştiren bu 'milli'likler her yönüyle (etnik, siyasi, dinî, ekonomik vb.) toplumu kuşatmaktadır. Vurgulanması gereken, bir kurgu/tahayyül olarak milliyetçiliğin ya da 'millet'in kendi içinde değişmez gerçekliğini koruduğunun göz ardı edilmemesidir. Bu nedenle milliyetçilik farklı dönemlerde birçok farklı şekle bürünmesine karşın, bir toplumsal/siyasal varlığı diğerlerinden ayrıştırarak, kendini o topluma ait olarak tanımlayanları veya o bölgede yaşayanları çevrelemektedir.

Milli kimliğin kolektif hale getirilmesini, bu kimliğin 'millet' tarafından içselleştirilmesini kolaylaştıran önemli bir faktör ise, kurulan milli devletin sınırları içerisinde yaşayan ve farklı etnik kökenden gelen insanlar üzerinde de kurucu özne vasfıyla hegemonya kurmasıdır. Kurulan 'milli'likte 'aynı'lık özlemi, kendinde var olagelen bir özellik olarak addedilmektedir. Tahmin edilebileceği gibi bu 'aynı'lığın oluşturulması, bazen etnik temellerden ziyade vatandaşlık gibi bir kavramla özdeşleştirilip daha kolay bir geçiş (kadife devrim: '89 sonrası Çekoslovakya'daki dönüşüm)[2] sağlanabilirken, bazen de radikal bir şekilde etnik ya da dinî bir köken temel alınıp, kanlı ve ırkçı bir geçiş ('89 sonrası Yugoslavya)[3] sağlanmaktadır. Radikal milliyetçilikler, etnik/dinsel bir temelden kurgulanıp kendi içerisindeki çeşitli özneler için farklı çözüm yolları üretmişlerdir. İlk olarak, kendini 'asıl' olarak tanımlayan ırkçı yaklaşım, kendinden olmadığını iddia ettiği diğer öznelerin varlığını bir tehdit olarak algılamakta, onları ortadan kaldırmayı tek geçerli çözüm olarak öne sürebilmekte ve bunu uygulamaktadır. Diğer taraftan, farklı zamanlarda aynı radikal milliyetçi tutum, kendi içerisindeki farklılıkları, böyle bir farklılığın olmadığını en başından iddia ederek ('aynı'lık yaratmaya çalışarak) ya da onları asimile ederek kendi 'milli'lik sorununu çözmeye çalışmaktadır. Bu noktada, kurucu özne olan 'milli' devlet, kendi sınırları içerisindeki farklı özneleri, kaba bir tabirle 'us'landırılması gereken birer nesneye dönüştürmektedir. Yok olma, öldürülme ya da asimile edilme seçenekleriyle yüz yüze kalan / bırakılan topluluklar için ise göç zorunlu bir çözüm olarak görülebilmektedir. Zorunlu göçe tâbi tutma ve nüfus mübadelesi uygulamaları da bu çerçeve içerisinde düşünülebilir, ayrıca bu olgunun bütün ulus devlet inşalarında görülebileceği de muhtemeldir.

2 Ayrıntılı bilgi için Agh, 1998.

3 Ayrıntılı bilgi için Berend, 1996 ve Agh, 1998.

Yakın geçmişte Balkanlar ve soru(n)lar

Gecikmiş ya da ertelenmiş (Hobsbawm, 1995: 192-95) 'milli'liğin Doğu Avrupa ve özellikle Balkanlar'da daha güncel ve bir örnek niteliğinde olduğu görülebilmektedir. Kemal H. Karpat, Balkanlar üzerine şöyle bir yorum yapmaktadır:

> Tarihsel Ulusçuluk, genellikle aslı olmayan öncüller üzerine kuruludur ve efsanelerle beslenir, fakat siyasal devletlerin yaratılmasında temel bir rol oynama ve insanlık tarihinin gidişini belirleyici bir biçimde etkileme kapasitesine sahip olağanüstü güçlü bir öğretidir. Bu savın doğruluğu Balkanlar'dan başka hiçbir yerde daha açık biçimde kanıtlanamaz (Karpat, 2004:8).

Milliyetçilik çalışmalarında Balkanlar'ın bu kadar önemli bir rol oynamasının nedenlerini tarihsel olarak incelemenin gerekli olduğu kanısındayım. Öncelikle, 19. yüzyıl boyunca Balkanlar'da yayılan ulusal ayaklanmalar, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma sürecini hızlandıran bir etken olmuştur. Bu bağlamda, bölgenin bir karışıklık içerisinde bulunması ve Balkan uluslarının kendi 'milli'liklerini ekonomik, siyasi ve dinî temellerle kurma çabaları, Balkanlar'daki milliyetçilikleri pekiştirmiştir. İç etkenler olarak görülebilecek bu 'milli' ayaklanmaların yanı sıra, emperyalist güçlerin bu bölgeye müdahale çabaları da hesaba katılmalıdır. Baskın bir güç olarak görebileceğimiz Rus Çarlığı için pan-Slavist ideoloji çerçevesinde Balkanlar bir hedef haline gelmiştir. Ancak bu noktada dış etkenler odağın merkezinde değil çevresinde algılanmalıdır. Odağın merkezini elbette ki halkların ekonomik, siyasi, dinî sorunlarla ilgili mücadeleleri oluşturur.[4] Ulus devlet fikrinin yayılmaya başladığı bu dönemde, kendilerini tanımlamak, halklar için bir kimlik oluşumu, yani toplumsal varoluşlarının öznesi durumuna gelmeleri için bir aşamadır.[5]

İki büyük savaşı ('93 Harbi ve Balkan Savaşları) ve ardından iki dünya savaşını deneyimleyen Balkanlar'ı Diana Johnstone (Johnstone, 2004) ve Lev Troçki (Troçki, 1995) de 'sürekli savaş'ın ve farklı biçimler alan değişimlerin ve milliyetçiliklerin yaşandığı bir coğrafya olarak tanımlamaktadır. Aynı 'milli'lik tahayyülünün farklı cemaatleri olarak sürekli bir kimlik farklılaşması içerisinde bulunan Balkanlar'da, en toparlayıcı örneklerden biri kendi sınırları içerisindeki her bir milletin etno-kültürel yapısını 1974'te anayasal bir kararla kabul eden Josip Broz Tito yönetimindeki Sosyalist Federal Yugoslavya Cumhuri-

4 1789 Fransız Devrimi'nin bu anlamda tanımladığı romantik milliyetçilik Balkan ülkeleri için de geçerlidir (Hupchick, 2004: 189-212).

5 Türkiye Cumhuriyeti tarihi açısından bakılacak olursa, bu dönemin etkileri elbette ki yadsınamaz. 19. yüzyılın başında '93 Harbi'nin (1877-78) ve Cumhuriyet tarihi açısından bir başlangıç sayılabilecek Balkan Savaşları'nın (1912-13) yaşanması önemli etkilere sahiptir. Bu iki savaş sonrasında bilindiği üzere Balkanlar'dan Türkiye'ye büyük göçler yaşanmıştır. '93 Harbi sonunda yaklaşık 1.250.000, Balkan Savaşları sonrasında 1912-15 yılları arasında da 400.000 insanın göç etmek zorunda bırakıldığı aktarılmıştır (Ağanoğlu, 2001: 33-44).

yeti'dir. Özyönetim uygulamalarını yaşama geçirmeye çalışan ve uluslararası ilişkiler alanında 'Bağlantısızlar Hareketi' aracılığı ile özgün bir yaklaşım geliştiren Josip Broz Tito, milliyetler sorunu konusunda Sosyalist Federal Yugoslavya Cumhuriyeti'ni oluşturan halklara karşı eşitlikçi/özgürlükçü tutumuyla örnek oluşturmuştur.[6] Yugoslavya'da "ulusallık", ulus devlet oluşturmaya dönük bir 'potansiyel' olarak değil, federal cumhuriyet içerisinde sosyo-ekonomik farklılıkların tanınması ve giderilmesi doğrultusunda bir siyasi arayış temeline oturtmakta – veya öyle anlamlandırılmak istenmekteydi.

Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'ndeki bürokratik rejimlerin yıkılmasıyla birlikte Balkanlar'da –özellikle de Yugoslavya'da– milliyetçilik güçlenmiş ve dönüşüme uğramıştır. Yugoslavya örneği üzerinden gidecek olursak, Mayıs 1980'de Josip Broz Tito'nun vefatıyla birlikte biriken dış borçların ülke içerisinde yarattığı huzursuzluk, milliyetçiliğin gücünü ve dinamiğini değiştirmiştir. Ekonomik anlamda daha iyi bir seviyede olan Hırvatistan ve Slovenya'nın, biriken dış borçları tek başlarına ödeme zorunluluğu içerisinde bulunmaları bu dönemde genel olarak milliyetçiliği tetiklemiştir. Aynı dönemde milliyetçiliği hızlandıran bir diğer etken, Hırvatistan ve Slovenya'nın bu çıkışlarının ardından 'Büyük Sırbistan' tasarımına yönelen Sırp politik elitinin bu ülkelerdeki gelişmelere karşı sert tutum almasıdır. 1980'lerle başlayan bu yeni milliyetçi dalgalanmalar, yüzyılın başındaki milliyetçi boğazlaşmaların (yarım yüzyıla yakın bir süre devam eden Sosyalist Federal Yugoslavya Cumhuriyeti deneyimini paranteze alarak) geri dönmesine vesile olur. Balkanlar 1990'lardan günümüze kadar ciddi bir yeniden yapılanma – geç kalınmış devletleşme süreci içerisindedir.[7] Sınırların yeniden çizildiği bu yapılanma içerisinde, baskın milliyetçiliklerin diğer ulus ve toplulukları sindirme çabası, bir çığ etkisi yaratır. Stefanos Yerasimos 1992'de başlayan bu şiddetli milliyetçilikleri Balkan Savaşları'na benzeterek seksen yıl sonra Balkanlar'da tarihin tekerrür etmesinin manidar olduğunu belirtmiştir (Yerasimos, 2000:110-11).

Sosyalist Federal Yugoslavya Cumhuriyeti'nin dağılmasından sonra yaşanan kanlı geçişler, bu cemaatler arasındaki ezen ulusların varlığını göstermektedir. Ayrıca buradaki geçişlere NATO'nun dâhil olması, başlı başına Tanıl Bora'nın Bosna Savaşı'nı yorumladığı ya da Ellen Meiksins Wood'un Kosova Savaşı'nı (Wood, 2001)[8] tanımladığı gibi bu bölgeyi Yeni Dünya Düzeni'nin av sahasına dönüştürmüştür (Bora, 1999). 1990'ların başında ilk kez ABD Başkanı George Bush tarafından kullanılan Yeni Dünya Düzeni tasarımı, 1991'le birlikte tek kutuplu kalan dünyanın coğrafi, ideolojik olarak yeniden şekillenmesini içermekteydi. Eskinin Doğu/Batı ayrımından ziyade bugün

6 Ayrıntılı bilgi için bakınız Nobırdalı ve Selim, 1977. Ayrıca Maclean, 1957 ve Vinterhalter, 1974.

7 En güncel olanı 21 Mayıs'ta Karadağ'ın Sırbistan'dan ayrılıp ayrılmayacağına karar verdiği referandumdur.

8 Ayrıca Kosova Savaşı üzerine bakınız Savran, 2001.

coğrafi şekillenme, gelişmiş olan ülkeler ile gelişmekte olan / geri kalmış ülkeler arasındaki Kuzey/Güney ayrımına dönüşmüştür. Yeni Dünya Düzeni'nin ideolojik şekillenmesi, küresel kapitalizmin yani uluslar üstü şirketlerin daha fazla egemen olmasını amaçlamaktadır.[9] Bu noktada, Balkanlar'da ve özellikle Yugoslavya topraklarındaki milliyetçi çıkışların arkasında emperyal bir tehdidin tetikleyici olduğu unutulmamalıdır. Balkanlar'da durum, Yeni Dünya Düzeni içerisinde, toprakların yeniden paylaşımıyla ilgiliydi. Sungur Savran'ın da belirttiği gibi:

> Emperyalizm Yugoslavya iç savaşlarında 'yaramaz' ya da 'kötücül' Balkan halklarıyla başa çıkamayan tarafsız bir hakem değil, kendine özgü çıkarları dolayısıyla Yugoslavya'nın bölünmesini kışkırtan, sonra da savaşı derinleştirmek için çaba gösteren bir aktör (ya da bir dizi aktör) konumundadır. İyi tanımlanmış bir stratejiyi adım adım uygulama amacıyla hareket etmiştir (Savran, 2001: 95).

Aynı şekilde daha güncel bir savaşı, Kosova Savaşı'nı incelerken Diana Johnstone, ABD'nin emperyalist rolünü şu şekilde tanımlamıştır:

> NATO'nun resmî olarak 'Müttefik Güçler Harekâtı' olarak adlandırdığı Kosova Savaşı, ABD'ye Avrupa üzerinde liderlik kurma fırsatı verirken, Avrupalı müttefiklere ise görünürde eşit bir ortaklığa iştirak etmek yönünde anlık bir fırsat sundu. Ancak askerî güç hemen hemen ABD'nin tekelinde olduğu sürece, Yugoslav sorununun diplomasiden ziyade askerî güce başvurularak 'çözülmesi' ABD'nin Avrupa üzerindeki zaferine işaret ediyordu (Johnstone, 2004: 351).

Milliyetçilikler ve yaptırımları: Aynı tahayyülün farklı cemaatleri

Maria Todorova, kimlikleri birer 'hafıza söylem' (*memory discourse*) içerisinde oluşmuş varlıklar olarak tanımlamaktadır. Kimliğin oluşumunda tarihsel olarak birikmiş nefretlerin, menfaatlerin, ekonomik siyasal, etnik ve dinsel ayrımların öneminden bahsetmiştir (Todorova, 2004). Yukarıda belirtildiği üzere, ulus devlet inşasında yani 'milli'liğin yaratılmasında kendilerini coğrafi olarak o topraklar içerisinde bulunmaktan öte herhangi bir bağa ait hissetmeyen ve ezen uluslar tarafından azınlıklar olarak tanımlanan halklar, etnik-dinsel-tarihsel temellerle kurulan bu yeni ulus devletler içerisinde birçok yaptırıma maruz bırakılmaktadır. Bu amaçla kanlı bir ulus devlet inşası süreci yaşayan Balkanlar'da –denildiği üzere– azınlıklar asimile edilme ya da yok edilme korkusu içerisinde göç etmeyi bir çözüm yolu olarak görmüşlerdir. Göçün zorluklarına ve ayrıntılarına geçmeden önce, ulus devletlerin inşasında ve sonrasında milliyetçi söylemlerin zaman içerisinde farklılaştığını göz ardı etmemek gerekir. Yu-

9 Aynı şekilde Giovanni Arrighi de bölgede yaşanan bu kanlı geçişleri, tamamlanamayan devletleşmelerinin küreselleşme tehdidi altında kaldığını belirterek açıklamıştır (Arrighi, 2001).

goslavya'nın bölünmesinin ardından Sırbistan-Karadağ'ın başına geçen Slobodan Miloseviç 1989'da, Kosova Meydan Savaşı'nın 600. yıldönümünü anma törenindeki açıklamasında şunları söylüyordu:

> Tarihte hiçbir zaman Sırplar Sırbistan'da tek başına yaşamamıştır. Bugün, şimdiye kadar hiç olmadığı kadar farklı uyruk ve etnik gruptan insan burada yaşıyor. Bu Sırbistan için bir handikap değildir. Bunun bir avantaj olduğuna bütün samimiyetimle inanıyorum. Çağdaş dünyadaki bütün ülkelerde, özellikle de gelişmiş ülkelerde ulusal yapı bu doğrultuda değişmektedir. ...Yugoslavya halkları arasındaki eşit ve uyumlu ilişkiler Yugoslavya'nın varlığını sürdürmesi ve krizden çıkabilmesi için olmazsa olmaz koşuldur, özellikle de ekonomik ve toplumsal refahı için gereklidir (akt. Johnstone, 2004: 27).

Keza Bulgaristan'da da 1964'te Türkçe Yayın organı *Yeni Hayat*'ın 10. yıldönümünde Todor Jivkov şöyle diyordu:

> Türk Nüfusun kendi dilini ve kültürünü özgürce geliştirebilmesi için mümkün olan her şey yapılmıştır... Türk nüfusun çocukları kendi ana dillerini öğrenmeli ve onu en iyi şekilde kullanmalıdırlar. Bu sonuca ulaşmak için, okullarda verilen Türkçe dil öğretimini daha iyi bir düzeye getirmek gerekir. Türk nüfus bugün olduğu gibi gelecekte de kendi ana dilini konuşacaktır; kendi çağdaş eserlerini Türkçe yazacaktır; o güzel şarkılarını Türkçe söyleyecektir (akt. Poulton, 1993: 147).

Fakat reel sosyalist sistemlerin krizi içinde pekişen ulus devlet yapıları çerçevesinde, gerek etno-kültürel sorunlar, gerekse etno-kültürel düzeyde ifade bulan sosyal sorunlar, bastırılarak/sindirilerek çözülmeye çalışılmıştır. Bu baskı politikaları, tabii ki radikal milliyetçi ideolojileri üretmiş veya yeniden üretmiştir. Barışçı, çokkültürcü, kimlikleri tanıyan söylemler, yerini milliyetçi ideolojinin hegemonyasına bırakmıştır. Buna koşut olarak azınlıkların hakları geri alınmış, sert asimilasyon politikalarına yönelinmiştir (mezar isimlerinin bile Bulgarcaya dönüştürülmeye çalışılması gibi). 1989'da Bulgaristan'dan, ardından 1990'larda Yugoslavya'dan Türkiye'ye ve başka ülkelere olan göçler, bu radikal milliyetçiliğin saldırganlığının trajik sonuçlarıdır. Göçlerin çarpıcı bir sonucu, göç edenlerin yaşadıkları, doğdukları yerleri terk edip farklı bir mekânsallığa, oranın değerleriyle kendilerini özdeşleştirmeleri, bir diğer ifadeyle aslında, kendilerini ait hissettikleri veya öyle kurguladıkları da olsa, yine başka bir toplumsal formasyona veya kimlik kurgusuna 'asimile olmayı' tercih etmeleridir. Todorova bu konuya ilişkin olarak, Balkanlar'daki Müslümanların asimile edilme korkularına alternatif olarak kendilerini dinî kimlikleriyle bütünleştirdiklerini ifade etmiştir (Todorova, 2003: 325-28).

Türkiye'de değişen Balkan kimlikleri: Suyun öte yanından gelenler...

Eski hava türkülerde
Düğün vardır Rumeli'de
O güzelim halk dilinde
Barış sevda söylenir de

Balkanlar'dan Türkiye'ye göçlerin Türkiye'ye asıl saiki, dinî bağlardır. Arnavut Müslümanların, Makedonca konuşan Müslümanların (Torbeşler), Bosnalı Müslümanların, Bulgarca Konuşan Müslümanların (Pomakların) Türkiye'ye göç etmesi, etno-milli kimliklerini terk edip, kendilerini Müslüman kimliğiyle özdeşleştirmeleri anlamını taşır. Bu açıklama, Balkanlar'da Türk etnik kökene sahip topluluklar olmadığı anlamına gelmez; Osmanlı döneminde buralara yerleştirilmiş Türklerle meskûn, Türkçe konuşulan köylerin varlığı inkâr edilmemelidir. Her iki türdeş toplumsal kimlik genellemesi de ("Türk" ya da "farklı etnik kökenden") yanıltıcıdır. Bunlara ek olarak bir kişinin kendi toplumsal aidiyetini ve milli kimliğini tanımlama özerkliği olabilir. Fikret Adanır, kişinin ulusal kimliğinin sadece bir seçim sorunu olduğunu ileri sürmüştür. Adanır'a göre, tarihçi, herhangi bir kişinin toplum içindeki konumunu gayet iyi tanısa bile, o kişinin hangi ulusal kimliği seçeceğini asla tahmin edemez (Adanır, 1996: x). Ulusal kimliğin tercihe açıklığı, 'göçmen' sıfatının da belirsizliğini gösterir; bu aynı zamanda, göçmenliğin son yıllarda sosyal teoride kullanıldığı üzere, neredeyse özel bir 'kimlik' olarak düşünülmesine karşı da bir uyarı niteliğindedir.

'Göçmen' kavramının son dönemde kazandığı sosyolojik, siyasi, ekonomik, etnik, psikolojik etkiye bakarsak; bunun bir 'arada kalma' halini ifade ettiği görülür. Bu arada kalmışlık, coğrafi olarak yeni bir yere gelmiş olmanın verdiği yabancılık hissi ile, ayrılınan yere aidiyet hissinin yok oluşunun birlikte yaşandığı anda belirir. Kendi zamansallıklarını sıfırlayıp yeni bir başlangıca doğru mekânsal bir değişim içerisinde olan 'göçmen' açısından bu an, kararı önceden ver(dir)ilmiş ve kabul edilebilmiş (edilmesi gereken) olarak algılanabilir. Ancak bu mekânsal değişimde gelinen mekânda, kendilerini oranın 'asli' unsurları olarak gören 'yerliler'in gözünde göçmenler, bir 'öteki' olarak algılanırlar. Kendi 'milli'liklerini bu gelen 'göçmenlere' kabul ettirmek, 'yerliler' için bir ödev/vazifedir ve kendi yaratılmış/kurgulanmış/hayalî 'milli'liklerini yeniden üretip/içselleştirip kabul ettirme amacı taşır. Todorova'nın *Balkanlar'ı Tahayyül Etmek* adlı kitabında açıklamaya çalıştığı Balkanlar'a yönelik oryantalist tutumun (2003), 'göçmenler' üzerinde(n) de 'yerliler' tarafından kurgulandığını gözlemleyebiliriz. Nasıl tarihsel olarak Balkanlar hep bir kargaşanın, yoksulluğun ve düzensizliğin bir yansıması olarak adlandırılmış ve ötekileştirilmiş ise, aynı şekilde sonradan geleni 'diğer' olarak konumlandıran 'yerli' kimlik, 'göç-

men' ile kendisi arasında medeni/yabani, zengin/yoksul, kültürlü/cahil gibi ayrımlara meyleder.

Osmanlı'nın son dönemlerinde, en önemsenen fetihlerin hedefi olan Balkanlar'ın kaybedilmesi ve yeni devletin imparatorluğun bakiyesi olarak kalan Anadolu'da kurulması süreci, İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e devreden nüfusun ("millet-i hâkime" olarak tanımlanan) dayanan bölümünün 'milli'liğini dayandırageldikleri Müslüman kimliğinin kamusal hayattan tasfiyesinin beraberinde getirdiği krizle iç içe geçmiştir. Bu süreçte Anadolu, yeni Cumhuriyet'in ideolojik olarak da beslenebileceği bir kaynağa ve tarihsel süreklilik mitosuna dönüştürülmeye çalışılır.[10] Anadoluculuk akımı –veya akımları–, imparatorluk devrinde ihmale uğramış olan 'anavatanın' köklerine nüfuz etmenin, halkçı bir millî uyanışa –böylece, gecikmiş milliyetçiliğin takviyesine– kaynaklık edeceği fikrini işlerler. O dönemde Pan-İslâmizme ve Pan-Türkizme/Turancılığa bir alternatif olarak da anlamlandırılan Anadoluculuk, aslında kendini –kimi aydınların arayışları dışında– asli bir ideoloji olarak ayrıştırmamıştır. Anadolu'da İslâmiyet'in kabulünü bir başlangıç sayan Nurettin Topçu'nun Anadoluculuk anlayışı, 1917'de Turancı milliyetçiliğe, ümmetçi İslâm birliğine ve Osmanlıcılığa tepki olarak doğmuş, Türk kültürünün Anadolu'da temel edindiğini, bu nedenle Anadolu'nun her yönüyle incelenmesi gerektiğini savunmuştur. Topçu'ya göre, ancak toprak birliği, ortak çıkar ve dilek birliğinin oluşmasını sağlayabileceği gibi, toprak bir yere bağlanmanın ve köklenmişliğin/köklerin imgesel ifadesi, böylelikle millî bilincin mistik kaynağıdır. Topçu, ırkçıların saf soy bulma çabalarını bir aşırılık olarak tanımlar (Deren, 2002: 538). Anadolu'nun tarihsel coğrafyasını özselleştiren Anadoluculuğun, Topçu'nun yaklaşımının yanısıra, gerek yine milliyetçi-muhafazakâr (örn. Remzi Oğuz Arık) gerekse Kemalist-Batıcı (örn. Halikarnas Balıkçısı) başka versiyonları da söz konusu olmuştur.

Yeni Cumhuriyet'te, yitirilen/biten imparatorluğun gözde coğrafyası Balkanlar, farklı şekillerde yorumlanmıştır. Milliyetçi-muhafazakârlara göre, Osmanlı Balkanlar'ı aynı dine mensup birçok insanın/milletin yaşadığı bir coğrafya olarak, imparatorluğun 'evrensel' üstünlüğünü kanıtlar. Tanıl Bora muhafazakârların Balkanlar'a yönelimini şu şekilde yorumlamıştır:

> Balkanlar'ı/Rumeli'yi unutmamakta direnmek Türk muhafazakârlarının Cumhuriyet ideolojisine politik değil ama kültürel düzeydeki muhalefetinin önemli bir bileşenidir... Cumhuriyet Türkiyesi'nin Balkanlar'la 'ilişik kesmesi' meselesi, Osmanlı tarihiyle bağın yitirilmesi sorunuyla olduğu gibi, İslâm'dan uzaklaşma sorunuyla da örtüşür. Kemalizmin laikar tutumu ve modernleşme/Batılılaşma ideolojisi, Balkanlar'la ilişkide İslâm'ın bir bağ olarak görülmesini önlemiştir (Bora, 1995: 265-67).

10 Ayrıntılı bilgi için bakınız Atabay, 2002.

Balkanlar'a ilişkin bu imgesel mücadeleyi ve muhafazakârların güzellemelerini, yaşadıkları toprakları terk ederek Cumhuriyet Türkiyesi'ne göç etmek zorunda kalmış (bırakılmış) insanların 'yerliler' tarafından algılanma/yorumlanma biçimleriyle birlikte düşünmek ilginç ve önemlidir. En yaygın kalıplardan biri, Balkanlar'dan gelen "soydaşların" *evlad-ı fatihan* olarak nitelendirilmesidir.[11] Bu kalıp, Balkanlar'daki Müslüman nüfusun büyük çoğunluğunun Osmanlı döneminde Konya ve çevresinden alınıp oraya yerleştirilen Türklere dayandığı kabulüne yaslanır. Böylesi bir nüfusun varlığı yadsınamaz ancak bu genelleme ve *tüm* Müslüman nüfusun bu şekilde tanımlanması, kuşkusuz milliyetçi bir çarpıtma ya da hafif tabiriyle 'abartmadır'. Burada tehlikeli olan, *evlad-ı fatihan* teriminin arkasında yatan varsayımı tekrarlayanların kültürel ve coğrafi bir kökenciliğe/özcülüğe meyletmesidir.

Balkanlar'dan gelen somut insanlara yönelik tutuma bakılacak olursa, radikal milliyetçiliğin –uç örnekler dışında örtülü bir biçimde kendini gösteren– dışlayıcılığı ve ayrımcılığı göze çarpar. Bu –zımnî– 'dışlama', sosyalist Balkan ülkelerinden gelenleri bu ülkelerin ajanları olabilecekleri kuşkusu altında tutarak ya da –dinen veya etnik olarak– 'karışmış' –yani *öz-değil*– sayarak meşrulaştırılabilmiştir. Muhafazakâr-İslâmcı söylem, başta bizzat Mustafa Kemal olmak üzere Batıcı-Kemalist rejimin kurucu kadrosunun önemli bir bölümünün Balkan kökenli oluşunu, onların 'yabancılığının' bir işareti olarak kullanırken; böylelikle Balkanlılığı/Balkan göçmenliğini "Anadoluluk"un karşıtını imleyen bir yabancılık/ötekilik etmeni olarak metaforlaştırmıştır. Bu, İslâmcılığın zaman zaman radikal/ırkçı milliyetçilikle de paylaştığı bir motiftir. Son yıllarda anti-semitist ve genel olarak özcü/milliyetçi komplo teorilerinin gözde bir karalama motifi haline gelen 'Selanikli/Dönme' teması da, Cumhuriyet'in erken döneminden itibaren, bu ötekileştirme söylemi içinde iş görmüştü. Türkiye'de ırkçı ve faşist hareketin öncülerinden Türkçü Nihal Atsız'da, Balkan göçmenlerinin ötekileştirilmesinin çarpıcı örneklerini buluruz. Atsız, Balkan Müslümanlarının Türklerin saf kimliklerini bozduklarını düşünür. Birinci Dünya Savaşı'ndaki "Arap ihaneti" temasına benzer biçimde, Balkan Savaşları'nda Arnavutların Türkleri sattığı iddiasında bulunur; Arnavutları 'iç düşman' olarak tanımlar.[12] Şiirlerinde de bu izleğe rastlayabiliriz:

> Arnavudu yendim diye kendini avut,
> Yiğit Türkle bir olur mu soysuz Arnavut?
> Kayalara çarpmalıdır korkunç türküler!
> Dalmalıdır gövdelere çelik süngüler!
> Sert dipçikler ezmelidir nice başları!
> Ecel kuşu ayırmalı arkadaşları! (Atsız, 1963: 23)

11 Balkanlar'dan gelenleri, Osmanlı geçmişini hatırlatan unsurlar olarak olumlamak yalnızca milliyetçi muhafazakârlara ait bir yaklaşım değildir. Örneğin, Mustafa Kemal de Balkanlardan gelenler için "Muhacirler, kaybedilmiş topraklarımızın milli hatıralarıdır" demiştir.

12 *www.nihalatsiz.org*

Sürekli dış düşman tehdidine dikkat çeken radikal milliyetçilik ile milliyetçi muhafazakârlığın ortaklaştığı bir noktanın, özellikle Selanik'ten, genel olarak Yunanistan'dan gelenlerin, Sabetaycılık/Dönme sıfatına başvurarak ötekileştirilmesi olduğunu belirttik. Bu tutum, Hobsbawm'ın başta da vurguladığımız görüşünü hatırlatır: Korumacı 'milli'lik çerçevesinde, bir düşman (ve bir iç düşman) yaratmak, milliyetçi ideolojinin sürekliliği için kaçınılmazdır. 'Yerli' milli tarihin sürekliliğine 'öteki'leri eklememek, problemli olabileceği gibi; göçmenlerin farklı bir eğitim formasyonu ve sosyalleşme deneyiminden gelmiş olmaları, 'entegrasyona' ilişkin kaygılar doğurabilir; en önemlisi göçmenlerin oluşturacağı işgücünün reel ücretleri düşüreceği gibi endişeler belirebilir. Bu son noktaya ilişki olarak, özellikle Bulgaristan ve Yugoslavya kaynaklı göçün gözde adresi olan Marmara havzasında, Balkan göçmeni işçi topluluklarının iyi eğitimli, 'çalışkan' ve –yeni ülkelerinde tutunma kaygısının da etkisiyle– 'sadık' olma özelliklerinin, onlara ilişkin olumlu yargılar yanında olumsuz yargıların üretilmesine kaynaklık edebildiğine ilişkin gözlemler, kayda geçirilmeyi ve incelenmeyi beklemektedir.

Balkanlar'dan gelenlerin Türkiye'ye entegre olma süreçlerinde ortak Müslüman kimliği başat rol oynamıştır. Kendi topraklarından ayrılmak zorunda kalan bu insanların gittikleri/geldikleri yerlerde kolay asimile olmaları, onları göçe zorlayan deneyimlerin basıncıyla birlikte düşünülmelidir. Azınlık olma koşullarında etno-kültürel ve milli kimliği iddia ve müdafaa etme çabasının keskinliği, azınlık toplulukları içinde milliyetçiliğin radikalleşmesinin genel dinamiğidir. Ancak bu etken yanında, Türkiye'deki Balkan göçmeni Müslümanların Türk kimliği etrafındaki milliyetçiliği, 'yeni ülkelerinde' kendilerini kabul ettirmek ve bu arada –yukarda kısaca değinilen– kimi önyargılarla baş etme kaygısıyla da keskinleşebilmektedir. Bu bağlamda, göçmen derneklerinin isimlerine bakmak anlamlı olacaktır: Rumeli Türkleri Derneği, Türk Arnavut Kardeşliği Derneği, Batı Trakya Türkleri Derneği, Bulgar-Türk İşadamları Derneği... vb. Bu derneklerin kurucu elitinin, mensubu oldukları toplulukları "Türk" kimliğiyle –ya da onunla bağdaştırarak– tanımlama hevesleri bu adlarda görülebilir. TRT'nin farklı etnik dillerde yayına başladığı zamanlarda Bosna Hersek Dostları Vakfı Başkanı Saffet Erdem'in ve Kosova-Üsküp Türkleri Dayanışma Derneği Başkanı Recep Gündüz'ün açıklamaları bu gönüllü asimilasyon tutumuna ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Saffet Erdem açıklamasında, "Bizler kültür ve inanç itibariyle Türk milletinin bir parçasıyız ve Mustafa Kemal'in 'Ne Mutlu Türküm Diyene!' ifadesindeki ruhu ve anlayışı bütün kalbimizle destekliyoruz" diye karara karşı çıkarken; Recep Gündüz de "...Türkçeyi konuşmaktan, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmaktan da mutluluk duyuyoruz. Farklı dil ve lehçelerde yayın yapılmasının, Türkiye'nin bölünmez bütünlüğüne zarar vereceği endişesini taşıyoruz" demiştir.[13]

13 *Radikal*, 08/06/2006.

Gönüllü asimilasyonun en uç biçimi ise ülkücü-faşist hareketin Balkanlar'dan gelenler ile kurduğu özel ilişkide gözlenebilir. Nihal Atsız'ın açıkça dışlayıcı yaklaşımından farklı olarak *evlad-ı fatihan* kimliğine itibar eden milliyetçi muhafazakâr yaklaşımın ülkücü harekette yaygınlaşması, söz konusu hareketin Balkan göçmenleri arasında ciddi bir taban bulmasına yol açmıştır. Özellikle Bosna ve Kosova savaşları sırasında Türkiye'de yapılan mitinglerde üç hilalli bayraklar alanlarda hep görülmüştür. Aynı şekilde gerek ülkücü hareketin gerekse İslâmcı hareketin kimi kanatlarının, Türkiye'den Balkan kökenli gençlerin bu savaşlar için seferber edilmesinden, para ve silah teminine uzanan bir faaliyeti gerçekleştirmiş olması da önemlidir. Sonuç olarak, Balkan göçmenleri arasında, gönüllü asimilasyonun ötesine geçerek, asimile olunan milli kimliğin şoven özelliklerini önceki dönemlerden de fazla biçimde üstlenme eğilimleri gözlenebilmektedir.[14]

Sonlandırırken...

Tarihsel olarak süregelen bir 'hayal edilmiş gerçekliğe' dayanan milliyetçi ideolojinin topluma içkinliği sorgulanmalıdır. Hâkim ulusal kimliğin, toplumdaki farklı özne tanımlarına baskın kılınması yoluyla 'içkinleştirilmesi', birçok tarihsel örnekte, farklılıkların toplu kıyımlarla, nüfus mübadeleleri ve göçler aracılığıyla ortadan kaldırılmasıyla mümkün hale gelmiştir. Bir 'içkinleştirme' yolu olarak asimilasyon da, kan bağını esas alan ırkçı bir milliyetçilik açısından –veya milliyetçi akımların ırkçı kanatlarınca– problemli/riskli görülecektir.

Bu bağlamda 'göçmen' kavramı da sorgulanmalıdır. Milliyetçilik bağlamında bu kavram başlı başına bir ayrımcılık ifadesi olabilmekte; kendi varlığını asli kabul eden 'yerli' ile, onun ürettiği/kurguladığı 'öteki' arasındaki ayrım çizgilerinden birini oluşturabilmektedir.

Bu sorunlar açısından, milliyetçiliğin tekrar yükselişe geçtiği bir dönemde, Türk milliyetçiliği ideolojilerini Balkanlar üzerinden düşünmenin verimli olacağı kanısındayım. Balkanlar hem içselleştirilmiş, hem ötekileştirilmiş bir coğrafya olması bakımından dikkate değerdir. Hem Balkan imgesini, hem Balkanlar'dan Türkiye'ye göç eden Müslüman toplulukların 'statüsünü' ve onların asimilasyon süreçlerini incelemek, Türk milliyetçiliğini çözümlemeye katkıda bu-

14 Ülkücü hareketin Türkiye'deki Balkanlılar üzerindeki etkisini Türkiye Cumhuriyeti'nin 1990'ların başından itibaren izlediği dış politika yöneliminden ayrı düşünmek mümkün değildir. "Adriyatik'ten Çin Seddi'ne Türk Dünyası" sloganı ile ifade edilen bu yeni dış politikanın Bosna ve Kosova savaşları esnasında yaşama geçmesi, bu dış politika yaklaşımını öteden beri savunan ülkücü hareketin siyasal/ toplumsal hegemonyasını artırmasına yardımcı olmuştur. Bu durumun Türkiye'nin kültürel atmosferine yansıdığı ilginç örneklerden biri de yapımcı kadrosu ülkücü kökenli kişilerden oluşan *Kurtlar Vadisi* dizisidir. Bu dizinin başkahramanı olan Polat Alemdar figürünün devlet adına yaptığı eylemlerden birinin Kosova'daki Türk kuvvetleri adına Kosova Kurtuluş Ordusu (UÇK) birliklerini eğitmek olması, ülkücü milliyetçiliğin Balkanlara ilişkin pozisyonunun özellikle gençlik kesimleri arasında popülerleşmesine neden olmuştur.

lunacağı kadar, üzerinde fazla durulmamış bir göçmenlik deneyimini de mercek altına almayı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Adanır, Fikret (1996) *Makedonya Sorunu*, (çev.) Ihsan Catay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Agh, Attila (1998) *Emerging Democracies in East Central Europe and the Balkans*, Studies of Communism in Transition, Cheltenham.

Ağanoğlu, H. Yıldırım (2001) *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Balkanlar'ın Makûs Talihi: Göç*, Kum Saati Yayınları, İstanbul.

Anderson, Benedict (1995) *Hayali Cemaatler*, (çev.) İskender Savaşır, Metis, İstanbul.

Arrighi, Giovanni (2001) "Balkan Savaşı ve ABD Küresel Gücü", Tarık Ali (der.) *Evrenin Efendileri? Nato'nun Balkan Seferi* içinde, OM Yayınevi, İstanbul.

Atabay, Mithat (2002) "Anadoluculuk", Tanıl Bora (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 515-32.

Atsız, Nihal (1963) *Yolların Sonu: Tüm Şiirleri*, Afşın Yayınları, Ankara.

Berend, Ivan T. (1996) *Central and Eastern Europe 1944-1993: Detour from the Periphery to the Periphery*, Cambridge University Press, New York.

Bora, Tanıl (1995) *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, Birikim Yayınları, İstanbul.

— (1999) *Yeni Dünya Düzeni'nin Av Sahası: Bosna Hersek*, Birikim Yayınları, İstanbul.

— (1995) *Milliyetçiliğin Provokasyonu:Yugoslavya*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Deren, Seçil (2002) "Türk Siyasal Düşüncesinde Anadolu İmgesi", Tanıl Bora (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 533-40.

Hobsbawm, E.J. (1995) *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, (çev.) Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Hupchick, Dennis P. (2004) *The Balkans: From Constantinople to Communism*, Palgrave Macmillan, New York.

Johnstone, Diana (2004) *Ahmakların Seferi*, (çev.) Emre Ergüven ve Ergin Bulut, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Karpat, Kemal H. (2004) *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, (çev.) Recep Boztemur, İmge Yayıncılık, Ankara.

Maclean, Fitzroy (1957) *Disputed Barricade: Marshal of Yugoslavia*, Alden Press, Oxford.

Nobırdalı, Beyto ve Bedri Selim (1977) *Çağdaş Bir Önder: Tito, Çağdaş Bir Ülke: Yugoslavya*, (çev.) Enver Baki - Ali Aksoy, Koza Yayınları, İstanbul.

Poulton, Hugh (1993) *Balkanlar: Çatışan Azınlıklar, Çatışan Devletler*, (çev.) Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İstanbul.

Savran, Sungur (2001) *Avrasya Savaşları*, Belge Yayıncılık, İstanbul.

Todorova, Maria (2003) *Balkanlar'ı Tahayyül Etmek*, (çev.) Dilek Şendil, İletişim Yayınları, İstanbul.

— (2004) "Learning Memory, Remembering Identity", Maria Todorova (der.), *Balkan Identities* içinde, New York University Press, New York.

Troçki, Leon (1995) *Balkan Savaşları*, (çev.) Tansel Güney, Arba Yayınları, İstanbul.

Vinterhalter, Vilko (1974) *Josip Broz Tito*, (çev.) Akkan Suver, Su Yayınları, İstanbul.

Wood, Ellen Meiksins (2001) "Kosova ve Yeni Emperyalizm", Tarık Ali (der.) *Evrenin Efendileri? Nato'nun Balkan Seferi* içinde, OM Yayınevi, İstanbul.

Yerasimos, Stefanos (2000) *Milliyetler ve Sınırlar: Balkanlar, Kafkasya Ve Orta-Doğu*, (çev.) Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul.

Balkanlar: Semiyotik felaket ve Avrupa'nın kendini inşa edebilme gücü

*Dusan I. Bjelic**

We, The people of Europe? Reflections on Transnational Citizenship (Biz, Avrupa Halkı? Ulusaşırı Yurttaşlıkla ilgili Düşünceler) adlı kitabında Fransız toplumbilimci Etienne Balibar, Avrupalı kimliğini iki sınırın paradoksu olarak tanımlıyor. Ona göre, bir taraftan ortada kıtanın tamamını içine alacak şekilde bir içerme ve evrensellik iddiası var, ve bu kapsayıcı dışsal sınır sayesinde kendisine Avrupa'nın bir parçası olan Balkanlar'a müdahale hakkı tanıyor; ama öte yandan, Avrupa'nın Balkanlar gibi bazı bölümlerinin dışlanmasını sağlayan bir de içsel sınırları var. Avrupa'nın birleşme süreci bir yandan Kant'ın evrensel Avrupalı yurttaş ilkesini yaşama geçirirken, aynı süreç bir yandan da 'Avrupalı bir *ırk ayrımcılığı*' yaratmakta, ulusa ve ırka dayalı kimlikleri güçlendiren içsel sınırlar biçiminde dışsal sınırlar türetmekte. Balibar bu iki sınır biçiminin mevcudiyetiyle ortaya çıkmış olan paradoks üzerine eleştirel bir bakış açısıyla düşünüyor; ona göre bu paradoks Avrupa'nın göç siyasetindeki ırkçı tonlamalarda, eski Yugoslavya'daki etnik temizliğe benzer dışlayıcı uygulamalarda, açıkça görülüyor. Balibar bu sınırlar paradoksu sorununa kendi paradoksal çözümünü getirerek, "Yugoslavya'da ve genel olarak Balkanlar'da bütünlüklü bir Avrupalı kimliğinin geleceği olmadığı görülmüştür..." (Balibar, 2004: 6) diyor ve, "Eğer Balkan Savaşı'nın Avrupa'nın birleşmesinin mümkün olmadığını, hatta kördüğüme dönüştüğünü gösterdiği ortadaysa, bugünün şartlarında, 'peki bu birleşme tekrar hangi koşullarda mümkün olabilir?' gibi bir soruyu sorma cesaretine (ya da deliliğine) sahip olmalıyız" (*a.g.e.*: 3), diye ekliyor.

Balibar'ın paradoksu, 'Avrupa birleşmiş bir bütün olarak nasıl mümkün olacak?' gibi ilginç bir soru ortaya atmaktadır. Eğer Avrupa balkanlaştığı için bir

(*) Belgrad Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

paradoks ise, ve Balkanlar'ın kendisi zaten bir paradokssa, Balibar'ın paradoksunun iki anlamı var: ilki, Balkanlar Avrupa'nın birleşmesini rehin almıştır; ikincisi, bir paradoks olan Balkanlar (ve Avrupa Balkanlar nedeniyle bir paradokstur) Avrupa'dan daha Avrupalıdır.[1] Belki Balibar ilk anlamı ima etmekteydi, ama ikincisi de daha az merak uyandırıcı değil.

Eğer Balibar'ın paradoksu Avrupa'ya çokkültürlü potansiyelini hayata geçirtecek bir yol öneriyorsa –gerçekçi olup imkânsızı isteyerek– bunun için yepyeni bir kimlik anlayışı üzerine kurulmuş yepyeni bir düşünce biçimine gerek vardır. İç çelişkileri ve 'atfedilen belirsizlikler'i ile Balkan kimliği bu amaca iki şekilde hizmet edebilir: paradoksa dayalı çözümlemeyi mümkün kılacak, keşiflere açık bir araç olarak ve böyle bir çözümlemenin nesnesi olarak. Ne var ki, Balibar'ın Avrupalı kimliği ontolojisinde kullandığı Balkanlar ve balkanlaşmanın bu ölçüte uygun olmadığını belirtmeliyiz. Çünkü Balibar alışılmış çizgiyi izlemekte ve merkezden bakarak, Balkanlar'ı semiyotik çevre olarak göstermektedir. 'Balkanlar' edilgen ve alıcı taraftadır, kendini temsil etmez; bu da Balibar'ın paradoks temelli çözümlemesini zayıflar. Ben bu anlamlandırmanın tersine –edilgenlikten etkinliğe– çevrilmesini öneriyorum, çünkü böyle bir tersine çevirme hem Balibar'ın paradoksunu güçlendirecek hem de Avrupa'nın iç gözünü açmasını ve kendini otopoyetik bir süreç olarak görmesini sağlayacaktır. Ama, Balibar'ın Kıtası açısından böyle bir iç gözlem açıklığı ancak Balibar'ın Balkanlar'ı onun Avrupası'na onun Avrupası'nın onun Balkanları'na yaptığını yaparsa, yani onun Avrupası'nı Balkanlar olarak gösterirse mümkün olur. Tanımlayıcı gözün bakışını gerisin geri kendine çevirme stratejisi Balkan öznelliği için özel bir görme efekti yaratabilir: bakışın öznesi ile nesnesi, birbirlerine bakarak birbirlerini iptal edebilir.

Bu iddia ile ilgili olarak birkaç yöntemsel konuyu açıklamam gerek:

Balibar'ın paradoksunu tam manasıyla anlayabilmek için onun Balkanlar'ı Avrupa'nın ikincil/tali göstereni olarak sunuşunu sorgulamamız gerek. Jacques Lacan'ın gösteren tanımı burada bize yardımcı olabilir. Lacan, "gösteren her zaman başka bir gösterene tâbidir", der, yani ikincil/tâli gösteren de birincil/asli gösterene maruzdur. Bu ifadeye göre, (dil ve temsil konusunda getirdiği diğer yeniliklerin yanı sıra) anlamlandırmanın bir merkezi ya da başlangıcı yoktur, yalnızca gösteren ilişkileri, dilin akışı vardır. Lacan'ın bu önermesini Balibar'ın paradoksuna şu şekilde uygulayabiliriz: Bir gösteren olarak Avrupa Balkanlar'a, yani bir önceki gösteren Avrupa'ya tâbi olana, öteki gösterene tâbidir. Böyle bir temsilî dil mantığı, Avrupa ile Balkanlar'ı M.C. Escher'in durmaksızın birbirle-

1 "Hitler bu denli bulaşıcı bir nefreti, etnik öfkelerin üremesi için çok elverişli olan güney Slav dünyasında öğrendi" (Kaplan, 1996: xxvii). Kaplan'ın tarihsel ayrıntı açısından yanlış olan bu iddiası belki Balibar'dan sonra ilke olarak pek de hatalı sayılmayabilir. Kuramsal bakış açıları itibariyle birbirlerinden çok farklı yerlerde dursalar da, öz olarak hem Kaplan hem de Balibar balkanlaşmanın Avrupa'nın esas arka planını oluşturduğunu söylüyorlar.

rini çizen 'eller'inin görsel paradoksuna benzer biçimde paradoksal bir ilişkiye sokar. Dilin kararsızlığı ve geçiciliği tam da bu bağlamda Balkan kimliğini yansıtmaktadır. İkisi arasındaki bu beklenmedik uyum, süreç içinde semiyotik bir felaket doğuracak şekilde dilden kimliğe, kimlikten de dile, keşiflere açık sürekli bir kayışın nedeni olur. Eğer 'felaket'i doğal düzenin temellerinin çökmesi olarak tanımlıyorsak, semiyotik çöküş de, merkezden çevreye ve temsil öznesinden temsil nesnesine şeklindeki doğallaştırılmış anlamlandırma düzeninin çöküşü olarak tanımlanabilir.

Keşiflere açık bir araç olarak Balkan kimliğinden söz ettikten sonra, artık bunun çözümlenmesi için kullanılacak yönteme, 'epistemik saldırı altındaki kimlik' çözümlemesi konusuna geçebiliriz. Burada etnometodolojiden ödünç alınmış bir yöntemsel ilkeyi benimsiyorum: 'tek yeterlilik şartı'. Bu ilke, çözümleme yönteminin incelenen nesnenin iç mantığına duyarlı olması şartını arar. Burada bizim inceleme nesnemiz bir paradoks olarak ve 'atfedilen belirsizlikler'i ile Balkan kimliği olduğuna göre, yöntemsel yeterlilik kuralı gereği çözümlemenin kendisi de bu belirsizliği yansıtmalı ve izah etmelidir. Oysa Balkanlık bu kuralı sürekli ihlal etmektedir; biçimsel ve ussal bir tutarlılık idealinden yola çıkılır, ama Balkanlar'ın varoluşsal belirsizliğini üreten de bu söylemsel tutarlılığın kendisidir. Biz ise tek yeterlilik ilkesini izleyerek bu belirsizliği sadece bir çözümleme nesnesi olarak değil, aynı zamanda çözümleme yöntemine içsel kendi başına bir olgu olarak ele almaya çalışacağız. Belirsizlik çözümlemesi, bu kural sayesinde, çözümleyenin kendi belirsiz kimliğinin, yani aramakta olduğumuz doğrunun, Balkan kimliğinin yeniden oluşturulmasından başka bir şey değildir. Bu durumda belirsizce *var olmak* ile belirsizce *konuşmak* arasındaki performatif tutarlılık –biçimsel, ussal tutarlılık değil– yöntemsel yeterlilik kuralını sağlamaktadır.

Her halükârda, Balibar'ın paradoksunun her iki okuması da, Balibar'ın Kıtası'nın semiyotik bir girdaba sokulmasını gerektirir. 'Balkanlar' ya da 'balkanlaşma' gibi söylemsel yapılar modern Avrupa tarihine Kıta'nın terk edilmiş bir parçasına işaret etmek için girmiştir. Bu isimlendirmeye ve işaret ettiği terk edişe bakarak Avrupa'nın kendinde bir paradoks oluşuna dair çok şey öğrenebiliriz; öyle ki, hem terk ettiği şeyde Avrupa'yı, hem de onu bırakan Avrupa içinde Balkanlar'ı bulmak mümkündür. Terk eden (Avrupa) ile terk edilmiş olan (Balkanlar) için 'balkanlaşmak' iki tarafı buluşturan bir matriks oluşturmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda ortaya atılan 'balkanlaşmak' terimi önceleri siyasi bir aşağılamaydı; Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkan Yarımadası'ndaki topraklarının küçük ve birbirine düşman ulusal birliklere bölünmesine işaret eden küçültücü bir terim. Ne var ki, zaman içinde 'balkanlaşmak' Balkan Yarımadası'nı aştı, Avrupa, Orta Doğu, Kuzey Afrika, hatta Kentsel Amerika gibi coğrafi açıdan Balkanlar'la ilgisi olmayan farklı bölgelerdeki aynı parçalanma sürecini ta-

nımlamak üzere kullanılmaya başlandı.[2] Bu anlamlandırmanın belirli bir bölgeden çıkıp dünyanın her tarafını kapsamak üzere genişlemesi, bunu inkâr ediyor gibi görünse de, aslında bir uygarlık iddiası taşır. Buradaki paradoks şöyledir: Terim, çıkış noktası olan Avrupa'yı uygar ve evrensel bir yer olarak gösterirken, Balkanlar'ı, tanımlanan bölgeyi, barbar ve dar görüşlü olarak mimler. Ama terimin tüm dünyayı kapsayacak şekilde kullanılması Avrupa'ya, yani 'balkanlaşma'nın küçültücü bir terim olarak çıktığı yere, kendi evrenselliğini tam da kendisinin terk ettiği şeye gönderme yapan bir kelime dolayısıyla temsil etme yolu açmaktadır. İronik bir şekilde bu terim, dar görüşlülük imalarıyla birlikte, bir tür 'balkanlaşma' söylemsel kozmopolisi inşa eder: evrensel bir terk edişin mekânı.

Burada yine bir zıtların yakınlaşması söz konusu. Maria Todorova bu paradoksu ele alıyor, terimi bir yerin adı olma doğal durumundan başarılı bir şekilde çıkarıp saf gösteren olarak kavramlaştırıyor. "Ontolojik temelinden koparılıp soyut bir iblis yaratılmıştır" diye yazıyor Todorova (1997: 36), çünkü ona göre 'balkanlaşma' tamamen bağlamından koparıldığı için, 'dilsel anlamı ıskartaya çıkarılmıştır'. Yani tıpkı Newton'ın uzaydaki gezegeni gibi, boşlukta ilerleyen 'balkanlaşma' da yörüngesinde tam bir tur atıp başa dönüyor, az ve eksik bilinen bir bölgeyi, 'Balkan'ı tekrar işaret ediyor; Balkan 'gerçeği' artık "bu çeşitli anlamlar yüklenmiş 'balkanlaşma'nın asıl işaret ettiği şeye karşılık gelmelidir" (*a.g.e.*: 37). Terim artık kendisini bir saf gösteren *–nomen nudum–* olarak tanımlamaktadır. Todorova, bir tek kendine gönderme yapıyor olması nedeniyle 'balkanlaşma'yı gerçek yerine, yani anlamlandırma siyasetine göndermektedir.

Ama Todorova, Balkanlar'ın gösteren olduğu bir tuzağa düşülmemesi konusunda bir uyarıda da bulunur. 'Balkanlaşma'ya kendi tarihî bağlamı dışında getirilen her çözümlemeye kuşkuyla yaklaşır. Ona göre, 'balkanlaşma' bir kriz terimidir ve çözümlemesi de bu bağlamın dışına çıkmamalıdır. Ancak, yalnızca kriz durumunda kullanmak da terimin tanımını iktidar ve temsil koşullarıyla ilişkilendirecek, bağlamının da bu olduğu gibi bir izlenim yaratacaktır (kelimelerin başlıbaşına siyasi edimler olduğu bir yerde sık görülen bir şey). O durumda, tanım yaşamaya devam eder ve bir uyku hücresi gibi işler. Başka bir deyişle, 'balkanlaşma' deyince alışılmış bir konuşma edimi akla gelmektedir, yani 'balkanlaşma'yı kendi bağlamı içinde konuşmanın kendisi aslında krize vesile-

2 Balkanlaşmak, Kırsal Maine gibi gezegenin uzak bir köşesinde kötü bir şiirde güzel bir eğretileme olarak da kullanılabilmekte:

> Somes Limanı'nda balkanlaşma
>
> Kıtalara bölünüyor buz,
> levhadan yapılar sanki yüzen tabakalar
> ülkelere bölünerek sonra
> tıpkı Balkanlar'daki gibi,
> burada Sırbistan, orada Bosna
> parçalanıyor, ama savaşla değil, rüzgârla.

http://www.cascobayweekly.com/cbw2003/features/contest01.23.03.stm

dir. Hadi, terimin dayanağını doğal olmaktan çıkarmak için onu başka bir bağlamda kullanalım ve kriz yönelimli pragmatiğini siyasetçilerden çalalım; bile isteye bağlamına belirsizlik yükleyelim; aslında, hadi gelin onu semiyotik felakete uğratalım.

O halde yapılması gereken, 'balkanlaşma'nın semiyotik felakete uygun bir anlatısını geliştirmeye girişmektir: Bu gösterenin, yani 'balkanlaşma'nın, Todorova'nın dediği gibi, her türlü göndermeden arınmış olması benim onu her doğrultuda izlememi mümkün kılacaktır – hatta tarih öncesi dönemlere, onu tarif eden koşulların hiçbirinin o bölgede henüz ortaya çıkmadığı, Avrupa ve Balkanlar'ın olmadığı, ama kızıl ufukta oluştuklarının görüldüğü zamanlara kadar geri gidebilirim.

Avrupalı ulus imgeleminin *logosu* olarak balkanlaşma

Todorova'ya göre en genel anlamıyla 'balkanlaşmak', hemen hemen türdeş bir halkın vahşi bir şekilde parçalanması demektir. Toplama kampları, etnik temizleme ve kitlesel ırza geçmeler, tümü bu tanıma uygun son örneklerdir; ancak tarihçiler kökenini Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna dayandırır. Sıklıkla ve hatalı bir şekilde, Avrupa Hıristiyan alemindeki Katoliklerle Protestanlar arasındaki dinsel savaşlarla, hatta daha da mantıksızca, 'ilkel' kabileler arasındaki çatışmalarla karşılaştırılır. Örneğin Michael Nicholson şöyle yazar: "Balkan halklarının vahşeti bazı dönemlerde öyle ilkel olmuştur ki, antropologlar onları dünyanın en vahşi ve ilkel kabilelerinden Amazon Yanamamo'larına benzetmişlerdir. Bu yüzyılın hemen öncesinde, Avrupa'nın geri kalanı hem toplumsal kimlikler hem de toplumsal reformlarla uğraşırken, Balkanlar'dan, kesilmiş düşman kafalarının zafer şölenlerinde gümüş tabaklar içinde ganimet olarak sunulduğu haberleri gelmekteydi... Tarih kitapları burayı Türkler gelmeden önce de, onlar gittikten çok sonra da katliam ve intikam toprakları olarak göstermektedir" (Nicholson, 1994: 16).[3] Burada Balkanlar ile balkanlaşmak dışsal (tarihsel) ya da içsel (söylemsel) bağlamından kopuk, cilalanmış sapkın bir şiddet hareketine indirgenmektedir.[4]

3 Nicholson'un ilk basımı 1993'te yapılan kitabı, Michael Winterbottom'ın 1997'de yönettiği *Welcome to Sarajevo* adlı popüler filme de ilham olmuştur (Goldsworthy, 2003: 26).

4 Alain Finkielkraut'a göre, Avrupalıların Amerikan Yerlileri ile karşılaşmaları Avrupa'ya dair önemli ve yeni bir kavramın doğmasına neden olmuştur: 'barbar Avrupa'. İspanyollar 'barbar' kelimesinin çifte anlamının farkına varmışlardı. Las Cassas, *Apologetica historia*'da şunları yazar: "Bir halkı, yazıları veya akademik dilleri olmadığı zaman barbar kabul ediyoruz. Ancak Kızılderililer de bize barbar diye bakabilirler, çünkü biz de onların dillerini anlamıyoruz" (akt. Finkielkraut: 16); Montaigne ise, "...bu halkta barbar ya da vahşi bir şey yok, zaten herkes kendisinin yapmadığını yapana barbar demekte..." (a.g.e.); Claude Levy-Strauss ise UNESCO için verdiği bir derste şöyle diyor: "Barbar, en başta barbarlığa inanan insandır" (a.g.e.). Barbarlık kelimesinin çifte anlamıyla ilgili bu düşüncelerin tümünü birbirine bağlayan ortak şey, Las Cassas'ın da işaret ettiği gibi, "birisi öyle söylediği için" bir halk barbardır, şeklindeki anlayıştır. O halde birine barbar demek, bir "iktidar istenci", söylem yoluyla ifade edilen bir egemenlik edimidir.

Kavramı biraz daha incelemeden önce, 'balkanlaşma'nın bir kelime olarak tarihin bir uğrağında kendiliğinden ortaya çıkmadığını, tarihsel olarak mümkün olmasını sağlayan söylemsel koşulların bir araya gelmiş olması gerektiğini söylemeliyiz. Burada iki tarih söz konusu: ismin tarihi ve söylemin tarihi. Söylemin tarihi ulus-devletin tarihidir, dolayısıyla ismin tarihi bundan ayrı düşünülemez. Bu nedenle 'balkanlaşma' modernite öncesi tarihe değil, modernite tarihine aittir; onunla ilişkilendirilen şiddet kendiliğinden ve akıl dışı değil, tarihsel ve ideolojik olarak örgütlenmiş bir şiddettir.

19. yüzyılın başında Dük Miloş Obrenoviç en iyi arkadaşı *–kum–* Karacorc Petroviç'in kafasını Türk paşaya getirdiğinde Osmanlı iktidarı ile hesaplaşmakta, Sırp ulusal isyanından sonra kazanılmış siyasi özerkliği güvence altına almak için bir değiş tokuş yapmaktaydı. Bu barbarca şiddet insanlıktan uzak olsa da siyasi bakımdan kurnazcaydı ve çok medeni bir dürtü ile, ulus-devlet yaratmak üzere uygulanmıştı. Eğer Pierre Bourdieu'nün, "Avrupalı olmak devleti savunmak demektir" şeklindeki iddiası doğruysa, Balkan kafa-hasatçısının Yanamamo kabilesi ile değil, asıl Balkanlar'ın Avrupa'nın Yanamamo'su olduğuna inananlarla pek çok ortak noktası vardır. Bugünkü balkanlaşmanın en uç biçiminin sorumluları olan Sırp milliyetçileri, Büyük Sırbistan'ı kurma yolunda ulusal egemenliklerine ulaşmak için 'cinselliği' siyasi bir araç olarak kullanmışlardır, ve bu fikrin kaynağı ormanın ortası değil, modern 'biyo-iktidar'ın merkezidir. İnsanlığa karşı dehşet verici suçlar işleyen Sırp milliyetçileri –tıpkı Marquis de Sade gibi– egemenliğin, bu büyük Aydınlanma idealinin, çıplak hayatın etrafında döndüğünü anlamışlardı.

Sırplar ve diğerleri tarafından yapılmış gaddarlıklar Giorgio Agamben'in Dünya'nın yeni *nomos*u (usül) olarak adlandırdığı şeyle oldukça tutarlıdır. Foucault'nun da önerdiği gibi bu *nomos* artık faşizm gibi "kan simgesel"i üzerine değil, "cinsellik analitiği" üzerine oturmaktadır (Foucault, 1990: 148). Marquis de Sade, "Make More of an Effort, Frenchmen, if You Want to be Republican" (Bir çaba daha gösterin Fransız erkekleri, eğer Cumhuriyetçi olmak istiyorsanız) adlı makalesinde bu yeni *nomos*u açıklar ve Cumhuriyet'e egemenliğinin öldürme hakkı üzerine kurulduğunu hatırlatır. Sade, egemenlik uğruna yaşamın siyasileştirilmesi şeklindeki Aydınlanma ilkesiyle uyumlu olarak, Cumhuriyet'ten yurttaşların zor kullanarak cinsel tutkularını karşılama şeklindeki egemenlik haklarını dikkate almasını talep eder. Foucault bu makaleyi modern Arupalı biyo-iktidarın radikal bir manifestosu olarak tanımlar, çünkü ona göre modern egemenlik anlayışında cinselliğin ne kadar içkin olduğunu çağdaşları arasında en iyi anlayan Sade olmuştur. Sade şöyle yazar: "Ereksiyon olduğunda despot olmak istemeyen tek bir erkek yoktur." Bosnalı Sırplar tecavüz kamplarını açtıklarında aslında Cumhuriyet geleneği çerçevesinde, egemen despotlar olmak için ereksiyonlarını ortalığa sermişlerdi. Sırpların cinsel şiddeti siyasileştirmeleri, "tek ve çıplak hükümranlığı ve her şeye muktedir ca-

navarlığın sınırsız hakkını" (*a.g.e.*: 149), ya da Carl Schmitt'in dediği gibi, bir 'dayanaksız güç' ânını gösteriyordu. O halde, Agamben balkanlaşmayı çağdışı iktidar biçimlerine geri dönüş olarak düşünmeye karşı uyarıda bulunmakta haklı (1995: 38). Agamben Bosna'daki toplama kamplarını Avrupa siyasi tarihine yabancı bir şeymiş gibi görmez, tersine tek suçları belli bir kimliğe sahip olmak olan insanları hapsetmiş Avrupa'nın tarihi ile oldukça uyumlu bulur. Bu tarih bağlamında, ideolojik gurur ve soyunun biricikliği duygusuyla doldurulmuş bir Sırp milliyetçisi de, bir Alman, bir Fransız ya da herhangi bir Avrupa ülkesi vatandaşından farklı değildir. Goethe, Weimar bahçesindeki bitkilerinin morfolojik sırlarını bir tek İtalyan güneşinin ele vereceğine inanıyordu; Sırp kampları da Avrupa modernitesinin tüm sırlarını açığa çıkaracak niteliktedir.

Balkanlaşma şiddetinin kökü nasıl modern ulus-devlete dayanıyorsa, Balkanlar'ın dışlama mantığı da Aydınlanma ve Avrupa Modernitesi'ne kadar geriye gitmektedir. Balkan kardeş katliamı ilkellikten çok, söylemsel fazlanın sonucudur. Kont Drakula gibi Balkanlar da, etten kemikten değil, kelimelerden oluşmuş bir kimliktir. Balkanlaşma kavramı, yani modern tarihe girmiş haliyle Balkan özü, 'doğal' bir Balkan nefretinden değil, Avrupalı olma söylemsel şemalarına uygun olarak inşa edilmiş bir nefretten doğmuştur. Milica Bakic-Hyden özgül bir kendi kendini sömürgeleştirme sürecinden, "birbiri içinden çıkan oryantalizmler"den söz etmişti. Buna göre, Balkan halkları bu söylemsel şemaları içselleştirip birer söylem-taklitçisi gibi birbirlerine karşı kullanmaktadırlar. Dolayısıyla Bosnalıların, Hırvatların ve Sırpların, kendi ulusal dilcileri tarafından da meşru kılınan farklı diller konuştukları iddiası ile dillerinin konuşulduğu toprakları korumak için silaha sarılmalarını, kurama dayanarak yaratılmış farklılıkların bir bedeli olarak görmeliyiz. Çatışma, konuştukları dillerin farklı olmasından çıkmamaktadır; birbirlerini pekâlâ anlarlar. Ludwig Wittgenstein'ın dediği gibi, kullandıkları dilde zaten anlaşmaktadırlar, anlaşamadıkları nokta fikir düzeyinde, dilin kuramlaştırılmasındadır; dışlama mantığının temeli de zaten budur. Onları Avrupa'nın tuhaf hayaletleri olarak tanımlayan şey konuşulan dil, yani dilin gerçekliği değil, dil kuramı, yani dilin gerçek olmayan yanıdır. Bu hayaletler arasındaki etnik temizliğin, insan yok etmedeki bu ürkütücü sakinliğin ve bunu yapanların hayret verici vicdansızlıklarının, belki de dinin sofuca savunulduğu Karşı Reform koşullarından çok, onlara atfedilmiş söylemsel vampir kimlikleriyle ilgisi vardır. Eğer ötekileri kendilerinin görüldükleri gibi görüyorlarsa, Balkanlar elbette birbirlerine, bedenlerini yıllar önce –köylerini yakıp yıkmak için gelen askerlerden önce, 'Balkanlar' olarak adlandırıldıkları gün– kaybetmiş kurgular, söylemsel hayaletler olarak bakacaklardır. Balkan damarlarında, Mefisto'nun diyeceği şekilde söylersek, doğada değil, mürekkep ve gramerde mayalanmış 'özel bir sıvı' dolaşmaktadır.

Söylemek istediğim 'balkanlaşma'nın modern öncesi değil, modern, hatta post-modern bir ideolojik ilişkiler örüntüsü olduğu; tümü ulus kurgusundan

köklenen çeşitli gösterenler, belirsiz kimlikler ve aşkın düzen şemalarından bedeni dışlama mantığı arasındaki çatışmalara dayalı bir örüntü. Soyut ve kurgulanmış etnisite ölçütlerine dayalı bir farklılaştırma ve gruplama şeması olarak 'balkanlaşma', kavramsal ve tarihsel olarak Colette Guillaumin ile Balibar'ın ırkçılığı türcülük olarak aldıkları o geniş tanıma girer. Balibar, "Gruplama ve hiyerarşi tam da doğallaştırma harekâtlarıdır, ya da daha kesin söylersek, tarihsel ve toplumsal farkları imgesel bir doğanın alanına aksettirme işlemidir" diye yazar (Balibar ve Wallerstein, 1992: 56). "Tarihsel ve toplumsal farkların siyasi imgelem üzerindeki yansımaları" ırkçılık ile olduğu kadar, 'balkanlaşma' ile de ilgilidir. Tıpkı ırkçılığın algılanan ırk farklarına dayanması gibi, 'balkanlaşma'nın temelleri de –ırkçılıkta olduğu gibi– cinsiyetçiliği (aile ve ulus imlerinde), sınıf çatışmalarını (etnik dışlamalarda) ve eşitsizliği (ulusal eşitlikçilik iminde) kapsayan söylemsel bir kurgu olarak etnisite içindedir. Bu bağlamda ırkçılık, her iki zamansal yönde de ırkçılığın yerine kullanılabilecek 'balkanlaşma'nın habercisidir; yani 'balkanlaşma' ırkçılığın hem tarih öncesi hem de tarih sonrası olmalıdır. Sonuç olarak, bugün Avrupa istikrarını sağlayan ilkenin, geçmişte olduğu gibi, bugün de 'kabileci' dışlama mantığına yaslandığını, ama bunu uygar bir dışlama mantığına, barış düzeni gibi işleyen bir dışlama düzenine dönüştürerek yaptığını düşünüyorum.

Ussallığın çizgisi ve Balkanlığı

Eğer balkanlaşma çatışma ve dışlamalar üzerine kurulu bir ilişkiler sistemi ve bu nedenle de istikrarsız bir sistemse, Batı ussallığında da güçlü bir balkanlaştırıcı unsur mevcuttur. Bu unsurun kaynağı, ilâhi oluşumların düzenli hareketlerini günlük yaşam modeli olarak idealize eden Platon'un düzen şemasındaki akıl ve beden arasına çekilen çizgidir. Bu çizgiyle, yani fantazi-nesnelerin geometrik dünyasından çıkarsanmış bu düzen kabulüyle, yeni, sakin ve egemen bir özne oluşturmak için insan öznelliğinin balkanlaşmasını başlatan ve 'balkanlaşma'nın önkabulü olan akıl/beden ayrımını yerleştiren Platon'dur. *Timaeus*'ta, kurucu ilke olarak beden ile duyuların akla tâbi kılındığı, temelinde istikrarsızlık bulunan bir ussallık sistemini muştulayan 'balkanlaşma'nın ilk kavramlaştırılmasına rastlarız.

> Ancak yıldızların hareketlerini tam manasıyla inceledikten, doğada olan biteni doğru şekilde hesaplayabilme gücü kazandıktan ve Tanrı'nın hareketlerini, hiç şaşmayan bu devinimi, taklit ettikten sonradır ki, avarelikten hiç vazgeçmeyen içimizdeki hareketi istikrara kavuşturabiliriz (Plato, 1965: 144).

Timaeus'un "avarelikten hiç vazgeçmeyen içimizdeki hareket" sözleri modern jeopolitikada Balkanlar'ın temsil ettiği paradoksun ilk ifadesi olabilir: biz

egemen öznelerin *içindeki* ama yine de *dışında* olan istikrarsızlık. Aynı düşünce Güneydoğu Avrupa istikrar paktı retoriğinde de ifade edilmektedir. Hatta, *Timaeus*'taki bu sözler, Balkanlar'dan evrensel Avrupa ussallığı semalarından kopup gelmiş Avrupa'nın avare bedeni olarak söz eden Avrupalı bir bürokrat tarafından da rahatlıkla dile getirilebilirdi. Göklerin sakinliği ile dünyanın püskürmeye hazır doğası arasındaki yatay bölünme, dikey ve hiyararşik yeni bölünmelere yol açmıştır. Bu konuyla ilgili olarak Alain Finkielkraut şöyle yazar: "Felsefe insan türünün bütün üyelerince paylaşılan tek bir dünya yaratır, ama yarattığı bu dünya dikeydir... Göklerin yere üstünlüğü de dünyadaki üstler ve altlar ilişkisinde yansıtılır" (Finkielkraut, 2000: 9). Gökyüzünü yeryüzüyle, aklı bedenle karşılaştırmak, dünyayı üstler ve altlar arasında dikey ve tek bir ilişkiler şemasında birleştirmiştir; bu ayrıştırma ve kapsama şemaları doğacılığın yerine türcülüğü koymuş ve 'balkanlaşma'nın gerçek amacı olan modern Avrupalı ulus-devlet ideolojik imgeleminin parçası haline gelmiştir.

17. yüzyılda siyasi bir kavram olarak 'Avrupa'nın henüz ortaya çıkmadığını hatırlayalım. Littre'nin Fransızca sözlüğü Avrupa'yı "birkaç semavi oluşumun adı" şeklinde tanımlamaktadır (Schmidt, 1966: 173). Gökleri yansıtan ulus-devletler okulu şeklindeki siyasi şema, siyasi düzenin bir ideali olarak göksel düzene odaklanmış modern bilimlerin söylemi doğrultusunda gerçekleşmiştir. Avrupa Modernitesinin kurucu atalarının tümü gözlerini, insanı doğanın katı güçlüklerinden ve dinî hoşgörüsüzlüğün neden olduğu kardeş katliamından kurtarmak için model olarak gördükleri göklere kaldırmışlardı. Doğadaki dengeli nedensellik modeli üzerine bir toplum inşa etme hayalleri, kesin bilimlerin epistemolojisi, mutlak monarşi ve ardından gelen ulus-devlet arasındaki bağları güçlendirmekteydi. Otuz Yıl Savaşları'nın doğurduğu keder ve Hıristiyan alemini geri dönülmez biçimde böleceğinden korkulan teolojik farklar yüzünden, Descartes "bu bölünmeleri aşacak bilgiyi verebilecek ideal bir *yöntem* hayal etmiş" (Toulmin, 1990: 99); Leibniz toplumlar arasındaki çatışmaların kaynağını "dillerin ve kültürlerin çokluğunda görmüş ve herhangi bir ülke, kültür veya dine bağlı tüm insanların öğreneceği ve anlaşacağı bir *dil* hayal etmiş" (*a.g.e.*: 99); Newton da toplumsal istikrar hayaliyle, "devleti gezegenler sistemi, egemenin gücünü ise güneşin merkezî kuvvetinin bir eşi" (*a.g.e.*: 194) olarak tasavvur etmişti. Hıristiyan aleminde nefretin ve dinde hoşgörüsüzlüğün tavana vurduğu, kardeşin kardeşi katlettiği bir dönemde kesin bilimlerin kurucuları, bilimsel doğrular ilkesine dayalı dengeli bir toplumsal dünya inşa etmeyi hayal etmişler, belirsizlik yerine kesinlik, muğlaklık yerine açıklık, tikellik yerine evrensellik ve toplumsal huzursuzluk yerine katı hiyerarşiler önermişlerdir.

Avrupa tarihinin o dönemi bir yönüyle çağımızın Balkanı ile örtüşmektedir. Tanım itibariyle 'balkanlaşma' ham çatışmalardan çok, ulusal kimlik anlatılarına yerleşmiş açık çatışmalar *örüntüsüne* verilen addır. Bu önemli bir farktır ve açıklayabilmek için Georg Simmel'in modern toplumlarda çatışma-kurumları

kuramına ve Alfred Schutz'un öznelliklerarasılık sosyolojisine başvurabiliriz. Bu yazarların kuramları, kaba şiddetten çok, çatışmalar yoluyla toplumsallaşma *örüntüsü* üzerinde durmaktadır. Hem Schutz'un hem de Simmel'in kuramı, 'balkanlaşma'yı, şiddeti ve ulusal kimliği düzenin çöküşü olarak değil, bunların birbirleriyle etkileşimleri sonucu oluşan düzen şeklinde çözümleyebilmemiz için kullanışlı bir bakış açısı sunmaktadır.

Şiddet ve parçalanmanın Balkanlar'a sayesinde her devletin kendi içindeki ve devletler arasındaki ilişkilerin düzenlenebileceği, denetim altına alınabileceği ve istikrara kavuşabileceği bir düzen sağlanan modern bir siyasi sistem getirmiş olduğu tarihsel gerçeğini düşünelim; ancak yeni çatışmalar, yıkımlar ve daha da parçalanmalar şeklindeki örüntü yine bu sistem tarafından yaratılmaktadır. Konuya böyle yaklaşan yalnızca ben değilim; örneğin Saraybosnalı filozof Ugo Vlaisavljevic'e göre de, küçük Balkan ulusları için savaş tamamen kültürel bir olaydır ve Balkan etnik kimliğinin en önemli ve en belirleyici unsurudur. Buradan hareket ederek şiddet, parçalanma ve düzen oluşumlarının, dinsel savaşların sürdüğü Avrupa'nın tersine, Balkanlar'da birbirlerinin tezatı olmadığı sonucuna varabiliriz. 'Balkanlaşma' ile din savaşları arasındaki benzerlik daha çok, çatışmaların son bulmasını amaçlayan baskı süreçlerinde (şiddetin kendisi semavi düzen ilkelerine göre sistemleştirilmiştir) ve ulus-devletin inşasında –barış ve istikrarın tesisi ve 'balkanlaşma'nın gerçek amacı– aranmalıdır.

Bugün, en azından neo-liberal Avrupalı bürokratlar arasında kabul bulan görüş, istikrar antlaşmaları yoluyla çare bulunduğunda, 'balkanlaşma'nın ham çatışma olarak ortadan kalkacağı yönündedir. Ancak Balibar'ın da gösterdiği gibi, istikrar süreci ve Balkanlar'ın Avrupa Birliği'ne girmesi 'balkanlaşma'ya son vermeyecek, tersine var olan örüntüyü pekiştirecektir. "Eski Avrupalılar" için nasyonal sosyalizm, "yeni Avrupalılar" için de nasyonal kapitalizm, Avrupa'da yeni bir *ırk ayrımcılığı* tarzı yaratmıştır. Etnik farklara dayalı bölünmeler ve dışlamalar Avrupa barışı ve siyasi istikrarının yapısında vardır. Bu nedenle 'balkanlaşma' hem açık çatışmalar sistemi (Balkanlar'da), hem de sisteme, yani Avrupa Birliği'ne (çatışmalar müzesi) mahsus çatışmalar anlamına gelmektedir. Her durumda, balkanlaşma şeması, bazen 'kabileci' "balkanizam", bazen de, Balkanlar söz konusu olsun ya da olmasın 'balkanlaşma' olarak, medeni "balkanizam" olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, Balibar'ın "ırk olmaksızın ırkçılık" tanımına uyan bir örnek. "Irk olmaksızın ırkçılık', ırkçılığın zayıf bir biçimi değil, 'balkanlaşma' da dahil dışlayıcı mantığın tüm biçimlerini içeren kavramsal bir matrikstir, dolayısıyla Balkanlar'ın 'balkanlaşma'sı yalnızca Balkanlar olmaksızın 'balkanlaşma'nın, yani ırkçılığın, özgün bir biçimidir. Balkanlaşmanın bu teyitli biçimi, zaman boyutunda olmasa da kavram itibariyle, onaylanmamış yani Balkanlar'ın söz konusu olduğu 'balkanlaşma'dan –ki bu ırkçı anlamlandırmaları olan Avrupa politikalarının başka bir örneği, 'balkanlaşma'nın tarih öncesidir– önce gelir.

"Irk olmaksızın ırkçılık" ... Irkçılığın bu maddeden yoksun ama biçimsel ve 'balkanlaşma'nın tarih öncesini şekillendiren kavramlaştırması, Foucault tarafından 'klasik epistem' olarak tanımlanan ussallık söylemi içinde mümkün olabilirdi. Descartes'ın evrensel çözümleme yöntemi, Leibniz'in evrensel dili, Newton'un kesinlik ve deneyselliği, aklın barış rüyası olarak dinsel savaşlar döneminde ortaya atılmıştır ve tümü, Stephen Toulmin'in (bu yeni matriksin arkasındaki Hıristiyan ahlâkına işaret ederek) yazdığı gibi, "insana özgü zihinsel faaliyeti bağlamından kopartarak, yani aklı özgül tarihsel ve kültürel halden ayırarak 'saflaştırmak' için tasarlanmıştır" (*a.g.e.*: 104). Hıristiyanlığa derinden bağlı bu düşünürler Hıristiyanlığın yol açtığı kanlı sonuçlardan bedenin saf olmayan yönlerini sorumlu tutmuş, aklı duyulardan ve duygulardan arındırmanın zihnin egemenliğini, dolayısıyla barışın kavramsal ve siyasi gereklerini sağlayacağına inanmışlardır. Bedenin kurtuluşu için aklın beden kirinden arındırılması sayesinde –ki bu saflaştırma epistemolojisi olarak kavramlaştırılan son derece Hıristiyan bir tavırdır– Hıristiyan bilim adamları bedeni zihinsel şemanın saflığına indirgemişlerdir. Onlara göre, ancak beden içeriğinden temizlendiğinde gerçekleşecek olan zihnin egemenliği, şeyler ve insanlar arasındaki saflığın kanıtı olarak düzeni sağlayabilecek, savaş barış yoluyla sürdürülecektir.

Beden saf olarak kurulduğunda ve bu saf beden şemasıyla, artık egemenlik, barış ve denge ilkeleri mümkün olacağı gibi, birbirlerinin yerine de geçebilecektir. Saf bedenin şeması olarak 'ırk,' hem politikada hem de ekonomide önemli bir düzenleyici güç haline gelir; örneğin Taylorizm gibi çeşitli sistemler yoluyla, emeğin modern endüstriyel örgütlenmesi mümkün kılınmıştır. Böyle bir örgütlenme, işi bizzat yapan bedenin değil, şemasının örgütleyici birim olması halinde gerçekleşebilirdi. Aynı şekilde, modern egemen ulus-devletin hayalî cemaatler ve hayalî kimlikler üzerine kurulmasını saf beden şeması sağlamıştır. Her iki örnekte de, Balibar'ın kavramsal açıdan tek bir denetim sistemi olarak gördüğü ırkçılık ile kapitalizme bağladığı ve "bedeni olmayan insanlar" (Balibar ve Wallerstein: 211) dediği şeyin ortaya çıkışına tanık oluruz. Beden saflaştırıldığında ya da şemalaştırılıp kaybedildiğinde, bu kayıp hissinden bir üst-beden hayalinde birleşerek –ırk, ulus ya da Balkan etnisitesi gibi– kurtulan bedensiz insanlar yaratılmıştır; bedensiz insanlar da gerçekliği bu fantazi sayesinde dışlama mantığını çok çeşitli şekillerde uygulamaya geçirerek kurarlar – modern fabrika ve Balkanlar örneklerden yalnızca ikisidir.

Aydınlanma'nın başlattığı aklın saflaştırılmasından önce, bilgi şeyler arasında benzerlikler kurma yoluyla oluşturulurdu; sonrasında 'bilmek' 'ayırmak' demek oldu (Foucault, 1973: 55). Bunu olgusal alana Taylorizmin girmesi olarak adlandırabiliriz; Foucault konuya şöyle berraklık getirir:

> Zihinsel faaliyet –ki bu dördüncü noktadır– bu nedenle artık *şeyleri bir araya getirmek*, yani belli bir benzerliği, çekimi ya da kendi içlerinde var olan ama henüz bil-

> mediğimiz ortak bir niteliği gösterecek şekilde her şeyi bir arada araştırıp gruplamak/kurgulamak değildir, tam tersine, zihin artık *ayırım yaparak*, yani kimlikler oluşturarak ve dolayısıyla bir dizinin kendi içindeki bağlantı derecelerini kurarak faaliyet gösterecektir (*a.g.e.*).

Gerçek bu ayırımı yapmada; birlik ise, dışlama ve hiyerarşilerdeydi. Modern Avrupa'yı biçimlendirmiş olan şeylerin düzeni tanımı ile modern Balkanlar'ı biçimlendirmiş olan 'balkanlaşma' tanımı arasındaki şematik uyumda 'ırk olmaksızın ırkçılık' ya da Balkanlar olmaksızın 'balkanlaşma'nın, yani kıtanın halklarını soyut farklılaştırma şemaları yoluyla birleştiren ilkenin yansımasını görüyoruz.

Gerçek, bir kere dünyadan dışlanınca, egemenlerle halklar ve halklar ile yerler arasında yeni ve ussal bölünmeler gündeme geldi. İnançların yerini kabul edilmiş gerçekler, sağduyuya dayalı çeşitliliğin yerini bilginin birliği aldıkça, bilgi nesnesi olarak dünya daha türdeş oldu, Avrupa halkları daha da bölündü. Newton'un, "Tanrı Doğa için, Kral Devlet için neyse, Koca Karısı için, Baba da Ailesi için odur" (Toulmin) şeklindeki bakış açısı, gezegenlerin hiyerarşik dengesinin günlük hayata da normal olarak uygulanabildiğini göstermektedir. Erkek kadına, beyaz beyaz olmayana, efendi sıradan insana, Batı Doğu'ya, Avrupa sömürgelerine üstündü. Bu parçalama şemaları kanlı çatışmaları ve nefreti, dışlama üzerine kurulmuş dengeli ve barışçı hiyerarşilere dönüştürdü; savaş barış araçlarıyla yapılır oldu. Thomas Hobbes'un herkesin herkesle savaşması konusunda eşitliği suçladığını hatırlayalım. Eğer herkes eşit güce sahip olursa, herkesin öldürmek için de eşit gücü var demektir. Eşitsizlikler korkuya yol açar ve hükümran olana teslimiyeti getirir (Hobbes, 1975: 63). Carl Schmitt, demokratik eşitliğin barış koşullarında ve herkese 'doğal bir hak' olarak verilmediğini, yalnızca aynı düşmana karşı birleşmiş olanlara verildiğini söyler.[5] Alain Finkielkraut ise eşitlikçi demokrasi projesini "eşitsizlikleri farklı biçimde yaşamak" şeklinde özetler (2000: 21).

"Irk olmaksızın ırkçılık' ya da Balkanlar olmaksızın 'balkanizam', saf akıl ile kavranılan şeylerin bu yeni matriksinin siyasi biçimi kendini egemenlik kavramında gösterir. Carl Schmitt egemenliği çok balkanlaştırıcı bir şekilde, "istisnalık hali" olarak tanımlar, burada "istisna" hem bir yasa hem de yasa üstü oluştur. "Öldürmeyeceksin!" emrini emir olarak vermeden önce öldürmek zo-

---

5 *Oresteia*'da, Athena Atinalı yurttaşları kanun düzenini kurmaları ve kendilerini dünyanın geri kalanı için güzel ve çekici kılmaları için, intikam hırslarını birbirlerine karşı değil, kentin çevresindeki 'yabancılar'a karşı kullanmaya ikna ederek ilk demokrasiyi oluşturma yolunda başı çekmemiş miydi? Karşılığında da "keder ve acıyı" yok etme güvencesi veren, onları "özel güçlerle" donatacağını söyleyen, başkaları tarafından tapınılacak bir yaşam tarzı vaad eden o değil miydi? *Oresteia*'daki koro şöyle bir şarkı söylemez miydi?: "Artık erkek erkeğe, devlet devlete ortak nefret ve ortak dostluk andı içecek; seferleri sırasında erkeklerin üzerinde olan koruyucu güç sonra her zaman hepimizin üstünde olsun" Aeschylus, *Oresteia*, (http://classics.mit.edu/Aeschylus/eumendides.html).

runda kalan Musa cezaya çarptırılmaz; yasa emrini, aşkın doğru uğrağını ve epistemik açıklığı saptayan da bu yasanın dışında oluştur. İstisna hali, yani dışında oluş, yasasızlıktan kaynaklanan bir kargaşa değil, tam da yasa koymayla doğan düzendir. Cezaya çarptırılmaksızın hayatın yok edilebildiği –Balkanlar'daki gibi– bir istisnanın ve dışında oluşun mekânı olan ulus-devlet yakın tarihte kamp mekânına evrilmiştir – yine Balkanlar'ın gösterdiği gibi. Mutlak egemenlik fikrinden yola çıkıp gerçekliğe dönüşen ulus-devletin tarihi bir ihlâller tarihi değil, bu idealin kamplara kadar uzanan gerçekleştirilme tarihidir. Yasaya bağlılık ve içindekilerin hayatları üzerinde kurulan egemenlik tam manasıyla ancak kamplarda sağlanabilir. Cezaevlerindeki insanlar muhtemelen yasaya karşı gelmişlerdir; oysa insanlar yalnızca yaşıyor oldukları için kamplara hapsedilirler. Dolayısıyla Agamben şu sonuca varır: "*Nomos*un ilk yapısına uygun mekân kamptır – cezaevi değil" (Agamben, 1995: 20). Balkanlar'ı ise şöyle ele alır:

> Bu bağlamda, eski Yugoslavya'da ve daha genelde doğu Avrupa'da geleneksel Devlet organının parçalanma sürecinde neler olup bittiği konusuna –yeni toplumsal yapılar ile yeni uluslara ve devletlere yer açacak şekilde– herkesin herkese karşı olduğu doğal mücadele halinin yeniden ortaya çıkışı olarak bakamayız; bu, istisna halinin hukuki-siyasi yöresizleşme ve yersizleşme yapısının kalıcı hale gelmesidir. Siyasi organizasyon modası geçmiş biçimlere geri dönmüyor, tersine, kana susamış kitlelerin yer aldığı bu olaylar (eğer temel ilke sorgulanmazsa) kısa zamanda gezegenin her yerine yayılacak olan dünyanın yeni *nomos*unu haber vermektedir (*a.g.e.*: 38).

Yani Agamben, Bosna'daki kampları Avrupa modernitesinin mantıksal sonucu olarak görmekte. Eğer modern Avrupa anlayışında egemenlik kendi içinden, 'saf beden' soyut şemasından, kendi içindeki saf olma gücünden, yani safl ığın kendini inşa edebilme gücünden (*otopoyesis*inden) kendini belirlemek demekse, modern Avrupa tarihinde bu kendi kendini belirleme tasavvuru hiç tereddütsüz ulus-devlet ve ırktır. Bu durumda Avrupa *nomos*unun bir aracı olarak 'balkanlaşma', Avrupa'nın kendini inşa edebilme potansiyeli; Balkanlar'daki kamplar da Avrupa epistemolojisinin dışa vuran yüzü olmalı.

Balkanlar: Avrupa'nın potansiyeli

19. yüzyılda Avrupalı olduklarına uyanan Balkanlar'ın tarihi, başlangıçtaki şu iddiayı destekler niteliktedir: eğer Avrupalılık ulusların kendi Balkanları'nın olmasını gerektiriyorsa, Avrupalı olmak için Balkan ülkelerinin de kendi Balkanları'nın olması gerekir. Budapeşte'deki NEXUS konferansına sunduğu "Balkanlık aynasında: 19. yüzyıl Balkanları'nda Avrupa'yı hayal etmek" adlı son makalesinde Bulgar tarihçi Diana Mishkova, Balkanlar'ın ulusal farkındalık süreci bakımından Avrupa'yı nasıl yansıladığı konusuna ilginç bir bakış getiriyor.

Balkanlar Türklere karşı duydukları nefretle dolup ulusal kurtuluş amacıyla başlarını önce Avrupa'ya, bu uygarlık modeli ve ulusal özgürlük timsaline çevirdiler. Sonra, Avrupa ulus-devlet ruhu Balkanlar'a iyice işleyince, Balkan devletleri Avrupa'yı (ve birbirlerini) Avrupa tarafından Balkanlar'ın görüldüğü şekliyle, yani Avrupalı gibi görmeye başladılar.

Son yıllarda yazılan eserlerde bu bakış açısı Batı-karşıtı Batıcılık olarak tanımlanmaktadır. Balkanların Batılılaşması 19. yüzyılın başlarında başladığında Balkanlar Avrupa'yı özgür, zengin, eğitimli ve güçlü, yani ulaşılması gereken ideal olarak gördüler. Paris'i 1788 yılında ziyaret eden Adamantios Korais'e göre Avrupa, "tüm sanatların ve bilimlerin vatanı"ydı. Sırpların Aydınlanma filozoflarından Dositej Obradovic'e göre ise, Sırplar önyargılarla dolu ruhani karanlıktan ve zihinsel kölelikten kurtulmak için kendilerini Avrupa Aydınlanması ilkelerine uydurmalıydılar. Obradovic'in Sırpların kendilerini Avrupalılaştırmaları için önerdiği yol şöyle: "İnsanı batıl inançlarından arındıran ve Tanrı inancında doğru yolu bulmaya, akılcı bir dindarlığa ve aydınlanmış erdemlere yönelten en etkili yöntem öğrenmedir. Buna duyduğumuz derin ihtiyacı göstermeliyiz, çünkü ancak akılla ödüllendirilmiş insan hem geçici hem de sonsuz selameti için doğru yolu bulabilir." 19. yüzyılın ilk yarısında Balkanlar, tam da Obradovic'in istediği gibi, Avrupa'yı idealize etmiş, Osmanlılar'dan kurtulmak ve Avrupa'nın bir parçası olmak için önkoşul sayılan ussallık söylemini içselleştirmiştir.

Ancak, Mishkova'nın iddia ettiği gibi, "19. yüzyılın ortalarında Balkanlar'ın Avrupa'ya bakış açısında ilk beklentilerin üzerinde ve ötesinde belirgin kaymalar olur" (Mishkova: 49). Mishkova Balkanlar'ın tutumundaki Batı-yanlısı oluştan Batı-karşıtlığına savruluşun nedenini Kırım Savaşı'nın Balkan uluslarının hedefine Avrupalılarca vurulmuş bir ket olarak algılanmış olmasına bağlamaktadır: "Avrupa ve özellikle kimi Avrupa ülkeleri giderek jeopolitik temsiliyet 'aynası'nda görülmeye, yani Balkanlar'ın uluslaşma davalarını destekleme ya da engelleme gücüne ne derece sahip oldukları açısından değerlendirilmeye başlanmıştır" (*a.g.e.*). Artık Balkan kamu söyleminde Avrupa, "Paris barlarında sarhoş olan", ve 19. yüzyılda "ırmak gibi masum kanı akıtan" bir medeniyettir. "İngilizler vebayı ağzı açılmaya hazır şişede saklıyorlar; Fransızlar 'maymun'u icat ettiler; Almanlar maçları ve birayı keşfettiler..."; "Bizler yazı yazarken onlar hâlâ yaban hayat sürmekteydiler! Ormanlarda meşe palamuduyla besleniyor, cehalet içinde yaşıyorlardı" (*a.g.e.*: 55-56). 20. yüzyılın sonuna doğru aynı Avrupa-karşıtı Avrupalılık Sırp milliyetçilerinin demagoglarınca tekrar kullanılmaya başlandı. Slobodan Miloseviç, NATO'nun bombalamasından sonra yeniden inşa edilen Novi Sad Köprüsünde konuşurken, Sırpların Avrupa'dan daha Avrupalı olduklarını, NATO'nun Sırbistan'ı bombalamasının Avrupa barbarlığının, yani balkanlığının bir göstergesi olduğunu iddia ediyordu. Artık Avrupa'yı ahlâki çürümenin, barbarlığın, siyasi ve kişisel düzeyde asılsız şiddetin hüküm

sürdüğü bir yer olarak görmek mümkündü, Balkanlarsa kendilerini Avrupa medeniyetinin merkezi ve çıktığı yer olarak –yani Avrupa'yı Balkanlar olarak, Avrupa'nın başlarda onlara baktığı balkanlaşma gözüyle– görmeye başladılar.

Eğer Avrupa'nın kendine dair algısının ayrılmaz bir parçası hep bir Balkanlar'a sahip olmak olmuşsa, kendini Avrupalı ulus olarak gören Balkanlar'ın da kendi 'Balkanlar'ı olması mantıklı değil mi? Avrupalılık-karşıtı duruşlarına rağmen ulus-devlet hayalini benimsedikleri için Balkan milliyetçileri de aslında Avrupalı değiller mi? Balkanlar'ı Modernite'nin tamamlanmamış projesi olarak gören Batı-yanlıları da tamamlanmamış Avrupalılar olamazlar mı? Eğer Balkan ulusal çıkarlarının ve milliyetçiliğinin Avrupa tarafından baskılanması bu kaymaya neden olmuşsa, hayalî cemaatler, ulus-devletler ve sınırları, sivil toplum ideolojisi, bunların tümü Avrupalı kimliğini oluşturan birbirinden önemli işaretler değiller mi?

Mishkova'nın kullandığı 'jeopolitik aynalama' sözü duruma çok uygun, çünkü ancak aynaya bakan göz karşısındaki yansımada kendi görüntüsünü farklı olarak görür. "Ayna, ayna söyle bana var mı benden güzeli?" diye soran yaşlı ve çirkin kraliçe aynada genç ve güzel bir kadın suratı görüyordu. Bakan gözün aynadaki görüntüsü başkalaşım (heterotopic) özellikleri taşır, yansımanın kuralı gereği bozulur. Bunu bazen düşkünlük/depresyon, bazen de kendine hayran olma/narsistlik olarak açıklarız. 19. yüzyıl Balkanları'nın jeopolitik görüsü açısından, Balkanlar'ın kendi ulusal algı örüntüsünü Avrupa'nın tarihsel olarak kendi inşa ettiği ilk-balkanlaşmaya, Balkanlar olmaksızın balkanlaşmaya göre biçimlendiren Avrupa'dır. Avrupa'yı kendi Balkanlar'ı gibi görüyor olmak Balkanlar'a ulusal farkındalıklarının kendilerine özgü olmayan (ama onlar kendilerine özgü olduğuna inanıyorlar) ama kendi görsel ufuklarında da etkin olan bir balkanlaşma şemasından kaynaklandığını hatırlatması gerek; Avrupa gözüyle *baktıkları* için birbirlerini Avrupa'dan farklı görmelerine yol açan bir görsel algı bu.

Mishkova'nın "jeopolitik aynalama" tartışması Aydınlanma sonrası siyaset felsefesi kanonuna doğrudan meydan okumaktadır. Örneğin Hannah Arendt, Fransız milliyetçiliğinin uygar ve ussal, Almanya, Rusya ve Balkanlar'ın milliyetçiliklerinin ise kabileci ve atacı olduğunu iddia eder (Arendt, 1973). Arendt'e göre, Fransız milliyetçiliği Avrupa Aydınlanması'nın bir sonucuyken, Balkan milliyetçiliği ussallık-öncesi mitsel anlatılardan gelişmiştir. Fransız milliyetçiliği ussal ve temel bir gösterenken, Balkan milliyetçiliği onun siyasi karşıtı, karanlık yüzü olarak işlev görür. Ancak, tarihe baktığımızda, Fransız modeli doğrultusunda uygar toplum anlayışını tüm Avrupa'ya yayma girişiminde Alman ve Rus milliyetçiliklerini kışkırtanın Napolyon olduğunu görürüz. Napolyon'a karşı 1812'de "Büyük Yurtsever Savaşı"nı kazanmak Rus milli duygularını uyandırmış, aynı şey 1813 Ekim'inde Leipzig'deki Milletler Savaşı'ndan sonra Almanlar'a da olmuştur. Sonrasında Napolyon'a karşı, ama onu taklit

ederek, Balkanlar'da milliyetçiliği kışkırtanlar Almanlar, Avusturyalılar ve Ruslar değil midir? Hans Kohn, "Fransız zaferleri ve hâkimiyeti Fransız modeline uygun başka modern ulus-devletler yaratma isteği uyandırdığı kadar, dikkatleri Fransız düşüncelerine de çekmiştir", diyor (1982: 32). Peter Sloterdijk ise burada dile getirilen Fransız düşünceleri konusunu alaya alarak, Arendt'in tespitinin tersine, bunları Avrupa'yı iki milliyetçi kampa bölen düşünceler olarak değil, "yağmacı ulusların idaresi" (2002: 37) altında birleşen Avrupalı toplulukların "iletişimsel ussallığın manik saldırısı" (2001: 80) ve "kendini inşa edebilenlere özgü bir histeriklik" (*a.g.e.*: 86) olarak adlandırmaktadır.

Romanya, Arendt'in iki milliyetçilik kuramının ne kadar basit ve tarihsel açıdan yüzeysel olduğunu gösteren bir örnektir. Kısmen Dacialı (Roma İmparatorluğu'nun aşağı yukarı bugünkü Romanya'ya oturan idari bölgesi – e.n.), kısmen Romalı –yani hem Batılı hem Balkan– karmaşık bir etnik kökene sahip bu Balkan ülkesi, Arendt'in şemasını sorgulamamıza neden olur, çünkü Balkan ülkelerinden yalnızca Romanya kendisinin Roma kökenli olduğunu iddia edecek kadar 'Fransız düşüncesi'ni benimsemiştir. Dahası, Romanya'nın milli politikası ile siyasi ve kültürel ortakları hiçbir zaman 'birbiri içinden çıkan oryantalizmler' şemasını yansıtmamıştır; Lucian Boia'nın dediği gibi, Romanya'nın dostları ve düşmanları hiçbir zaman istikrarlı ve kolayca kestirilebilir olmamıştır. Örneğin, Ortodoks Balkan ülkelerinin çoğu tarihsel olarak Rusya'yı dost, Türkleri ise düşman görmüşlerdir. Romanya içinse, Ruslar Türkleri Balkan Yarımadası'ndan sürdükleri sürece dost bilinmiş, ama Moldavya söz konusu olduğunda, çoğu Avrupalı ülke gibi, Rusya da bir tehdit olarak görülmüştür. Ne var ki, tek bir etnik kökenden gelmesine rağmen (Balkanlar'a göre) Romanya hâlâ Mishkova'nın öne sürdüğü Balkan kendilik algısıyla uyumlu bir iç yapıya sahiptir.

Osmanlı idaresinden kurtulan diğer Balkan ülkeleri gibi, Romanya da gözlerini Avrupa'ya çevirmiş ve kendisini Avrupalı gözüyle 'Doğulu barbarlık' ülkesi olarak görmüştür (Boia, 2001: 38). 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başında 'Fransız düşüncesi' Romanya'nın siyasi ortamını belirlemiş ve süreç içinde Romanya'nın Avrupa algısındaki değişimi tetiklemiştir. Roman ulusu için Avrupa giderek kendi bakış açısından gördüğü Avrupa olmaya başlamıştır. Boia, bu yeni tür algının doğuşunu Romanya'nın 19. yüzyıldaki liberal Batılılaşma projesinin bir parçası olan "geçmişin yeniden fiiliyata geçirilmesi"ne bağlamaktadır. Ona göre, "Batı burjuva modeline çok benzemesine rağmen, bu liberal program noktası noktasına antik Dacia'dan başlayıp geç Orta Çağ'da Romanya topraklarının kaybedilmesine kadar uzanan yüceltilmiş bir tarihin yeniden hayata geçirilmesi olarak sunulmuştu" (*a.g.e.*: 46). Avrupa fikri Romanya için yeni değildi; Avrupa, barbar Avrupa'yı Osmanlılara karşı savunmak için terk etmek zorunda kaldıkları ilk demokratik kurumlara sahip oldukları o tarihlerden itibaren zaten Romanların hafızasında vardı. Romanya Avrupa'yı savunmuştu,

ama Avrupa demokrasi fikrini 16. yüzyıl Moldavyası'nda buldu. Hatırlayacak olursak, bir Roman milliyetçisinin de iddia edebileceği gibi, Romanya daha 14. yüzyılda, "bütün Avrupa barbarlık içinde boğulurken" (*a.g.e.*: 50) Avrupa'nın ilk düzenli ordusuna sahipti ve,

> Avrupa tarihinde yer etmiş iki büyük olayın yönü bizim topraklarımızda belirlenmiş, ya da en azından burada doğmuştur: Fransız Devrimi ve İtalya ile Almanya'nın ulusal birliklerini kurmaları.
>
> Fransız Devrimi Horea devriminin bir devamıdır, aradaki tek fark Horea'nın hem ulusal hem de toplumsal bir devrim oluşudur. Hatta Horea devriminin başarısızlıkları ile hataları dahi Fransız Devrimi'nde bulunabilir.
>
> Moldavya ile Monteneya'nın birliğinin ilanından sonra Garibaldi ve Bismarck ayağa kalkmıştır [...]
>
> Daha az gürültü çıkaran ama sonuçları daha sağlam bir başka devrimse liberalizm ve demokrasi doğrultusunda yapılmış Romanya devrimidir. Bu son yıllarda ürettiğimiz kurucu yasalar Avrupa'daki yeni ruhun ilk adımları olmuştur. Bizden sonra Avusturya parlamenter sisteme dönecek; İspanya devrimini bizden sonra yapacak; Fransa bizden sonra demokrasi yolunda birkaç adım atacaktır (*a.g.e.*: 56).

Romanya geçmişinin, tarihî bir fantazi olsa da, 19. yüzyılda "yeniden fiiliyata geçirilmesi", Boia'nın da işaret ettiği gibi, o dönemdeki ulusal bilinci biçimleyen bir söylemdi. Ayrıca Batı ussallığının bir ürünü olan tarih disiplini içinde yaratılmış Romanya ulus algısının ne olduğunu da ortaya koyuyor. Avrupa ve Fransa Romanlar için (kendileri istesin istemesin) yeni gerçeklikler değildi. Hatta, 19. yüzyılda Romanlar 'Fransız düşüncesi'nin aslında Roman düşüncesi olduğuna, tıpkı Darwin'in kuşların kertenkeleden evrildiğini söyleyen kuramı gibi, Romanya tarihinden evrildiğine inanmaktaydılar. Geçmiş bugünün ilk işaretlerini içinde barındırır; buna göre, Romanya tarihi de modern Avrupa ulus-devletinin kendini inşa edebilme gücüne işaret eden şemayı içinde taşımaktadır, verilmeye çalışılan mesaj budur.

Bu yaklaşım Romanya'nın ulusal uyanışında uzun süre etkili olmamıştır. Alman tarihyazımı ve tarihçilerinden etkilenen profesyonel tarihçilerin ülke sahnesine çıkmalarıyla Romanya geçmişinin yeniden hayata geçirilme projesi, kamu söyleminde naif bir mit olarak kalmasına yol açacak şekilde, zihinlerden silinmiştir. Yeni tarihçiler ulus-devlet inşasını amaçlayan çağdaş bir siyaset projesinin Orta Çağ'ın mitleştirilmiş tarihsel olaylarından arındırılmasını gerekli görürler. Onlara göre, Avrupalı olmak için ulusal anlatıların içeriğinden çok, *yöntem* vurgulanmalıdır. En önemli başarıları da mitolojinin geçmişi temsil etmesini önlemek olur. Ancak Boia'nın da açıklıkla söylediği gibi, "Hayal ve ideoloji, tarihyazımı projelerinden sökülüp atılamaz" (*a.g.e.*: 58). Boia, tarihyazımının hangi mitleri tahrip edeceğini seçebileceği, ama hiçbir zaman mitsiz olunamayacağı konusunda ısrarlıdır. Nitekim belirttiği gibi, Romanya'da geçmiş mitinin yerini Almanların 'gerçek olgular' miti almış, bu da Romanya'nın siyasi tasavvurunu

'Fransız düşüncesi' ile daha da uyumlu kılmıştır. Bir ulusu ussal bilginin nesnesi olarak görmek Avrupa Modernitesi'nin temel özelliğidir. Alman tarihyazımı sayesinde Avrupa Romanya'nın ulusal bilincinin derinliklerine iyice gömülür, süreç içinde Avrupa'yı Balkanlar olarak görecek şekilde Avrupa algısını dönüştürür.

20. yüzyılın başında doğan ulus ruhu Romanya'ya yeni bir yön verir. Boia, "Avrupalılıkla sona eren milliyetçilik yerini, yerlici milliyetçiliğe bırakmıştır" diye yazıyor (*a.g.e.*: 59). Avrupa artık istenmeyen yabancıları, bencil ve maddiyatçı bir medeniyeti temsil etmektedir. "Bugün, bir gün Almanlaşacak mıyız diye bir endişemiz yok, böyle bir şey artık mümkün değil, ama Alman prensinin çok fazla Romanlaşmasından korkuyoruz" (*a.g.e.*: 59). 19. yüzyıl Roman tarihçi Hasdeu tarafından dile getirilmiş bu sözler, kültürel saflık duygusunun bir örneğidir. Boia, bu Avrupa'*ya* bakmaktan Avrupalı *gibi* bakmaya kayışı şöyle açıklıyor: "Aslında Batı modelinin temel unsurları bir kere benimsendiğinde yerlilik ruhunun kalıcılığını ve gücünü gösterecek şekilde ortaya çıkması çok doğaldır. Ötesine geçilemeyecek bir çizgi vardır; Romanlar ne Fransız ne de Alman olabilirlerdi. Ulusal özgünlük korunmalı, saygı görmeli ve uyumlu bir şekilde Avrupa Modeli'ne eklemlenmeliydi" (*a.g.e.*: 60-61). Evet, Romanlar Fransız veya Alman olamazlardı çünkü zaten Fransız ve Alman, yani Avrupalı bir ulus olmuşlardı, ki bu da tanım itibariyle, özgünlüklerinin sınırı ve damgası olarak kendi Balkanları'na sahip olmaları anlamına geliyordu. Eğer balkanlaşma bir bütünün küçük ulusal birliklere, yani kendilerini Avrupalı ulus-devletler olarak kimliklendiren birliklere –Avrupa birleşmesinin siyasi ilkesi– bölünmesi demekse, "Balkan gerçeği", Todorova'nın dediği gibi, "Balkanlar'ın nihai Avrupalılaşmasıdır" (1997: 3). Eğer bu gerçek, "balkanlaşma" ise, eğer "balkanlaşma", "Avrupalılaşma" ise, ikisini ayrı ayrı ele almakla ayna görüntüsüne maruz kalıyor, bedenin kendi görüntüsünü kaybediyoruz demektir. De Sade'ın yazdığı gibi: "Bir ayna insanı sever, güzel gösterir; öteki ayna ondan nefret eder korkunç gösterir, ve bu farklı etkileri yaratan hep aynı varlıktır" (2002: 24). Semiyotik felaket bölgesinde yapılan inceleme, aslında ne 'Avrupa'yı ne de 'Balkanlar'ı gösteriyor, ortada yalnızca bakanın kendisini iki görmesine neden olan bir şema, bir *çizgi* var.

Çeviren SELDA SOMUNCUOĞLU

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio (1995) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford Cal.: Stanford University Press.

Arendt, Hannah (1973) *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harvest Books.

Balibar, Etienne (2004) *We, the people of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton ve Oxford: Princeton University Press.

Balibar, Etienne ve Immanuel Wallerstein (1992) *Race, Nation, Class: Ambigious Identities*, Londra:Verso.

Boia, Lucian (2001) *History and Myth in Romanian Consciousness*, Budapeşte: Central European University Press.

de Sade, Marquis (2002) *Justine*, Globusz Publishing (www.globusz.com/ebooks/Justine).

Finkielkraut, Alain (2000) *In the Name of Humanity: Reflections on the Twentieth Century*, New York: Columbia University Press.

Foucault, Michel (1973) *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books.

— (1990) *History of Sexuality: An Introduction, Volume I*, New York: Vintage Books.

Goldsworthy, Vesna (2003) "Invention and in(ter)vention: The rhetoric of Balkanization", Dusan I. Bjelic ve Obrad Savic (der.) *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation* içinde, Cambridge Mass.: The MIT Press.

Hobbes, Thomas (1975) *Leviathan*, Londra: Everyman's Library.

Kaplan, Robert D. (1996) *Balkan Ghost: A Journey Through History*, New York: Vintage Books.

Kohn, Hans (1982) *Nationalism, Its Meaning and History*, gözden geçirilmiş baskı, Malabar, Florida: Krieger Publishing Company.

Mishkova, Diana "In the Mirror of Balkanism: Imagining Europe in the Nineteenth-Century Balkans", NEXUS Araştırma Projesi, yayımlanmamış makale.

Nicholson, Michael (1994) *Natasha's Story*, Londra: Pan.

Plato (1965) *Timaeus*, New York: Dutton.

Schmidt, H.D. (1966) "The Establishment of 'Europe' as a Political Expression", *The Historical Journal*, IX, 2.

Sloterdijk, Peter (2001)*U Istom Camcu*, Belgrad: Beogradski Krug.

— (2002) *Falls Europa erwacht: Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Todorova, Maria (1997) *Imagining the Balkans*, Oxford: Oxford University Press. [Türkçesi: *Balkanlar'ı Tahayyül Etmek*, çev. Dilek Şendil, İstanbul: İletişim, 2003],

Toulmin, Stephen (1990) *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York: The Free Press.

Bir performans olarak sınır

*Lenio Myrivili**

Son on yılda "performans" ve "performativite" eleştirel teorinin ana kavramları haline gelmiştir. Bu kavramlar kimlik ve özne oluşum teorileri üzerinde, özellikle toplumsal cinsiyet ve cinsellik bağlamında, etkili olmuşlar ve çeşitli disiplinlerde, sanatta ve medyada geniş bir şekilde analitik araçlar olarak kullanılmışlardır. Bu makale bu analitik kategorileri milliyetçilik ve milli özne oluşumu söylemi üzerinden incelemektedir. Makale, milli sınırların ve belirli bir milli öznenin, "sınır öznesi" oluşumunun, performatif karakterini ele almaktadır. Buradaki bütün tartışma, benim daha çok Arnavutluk, Makedonya ve Yunanistan sınırlarının büyük bir gölün suları üzerinde birleştiği Prespa sınır bölgesinin özellikle Yunan tarafı üzerine yazdığım doktora tezim için yürüttüğüm alan araştırmasına dayanmaktadır. Bununla birlikte, iddiamın içerimleri sınır ve onun performatif yönünün, genel olarak milliyetçi, toprak tabanlı söylemin spesifik eklemlenmeleri olduğudur. Elinizdeki metin performans teorisi ve Prespa sınırı arasında gidip gelmektedir.

Neden performans ve performativite fikirleri bu kadar içkindir? Bana göre, bu iki terimin soykütüğü, bunların insan bilimleri ve sosyal bilimlerde "kültürel dönemeç" aracılığıyla ortaya çıkışını takip eder. Bu teorik paradigmada temsil, anlam(lı dünyalar)ın üretimi, bağımsız göndergelere (*referents*) dışsal bir ayna veya araç gibi davranmaktan ziyade, "şeylerin" inşasına katkıda bulunuyormuş gibi görünmektedir. Temsil kategorisi sosyal kültürel teoride giderek daha merkezî bir konum edindikçe performans ve performativite kategorileri giderek daha geçerli ve üretken hale gelmiştir. Bunun sebebi performans kavramının zorunlu olarak "temsil" fikrinin yaşayan bedenlerin mevcudiyetine ve pratiğine referansı aracılığıyla bu fikrin içindeki "gerçekliği" ima etmesidir.

(*) University of the Aegean, Kültür ve Teknoloji Bölümü.

Başka bir deyişle, performans kategorisi "kelime" ve "bedeni", "teori" ve "pratiği", "felsefe" ve "sahneyi" ima eden ortak bir zemin tesis etmektedir.

İlk olarak, uzun bir süredir felsefe ve sahne arasındaki çekişme konusu olan *mimesis* (taklit, benzetme) kavramı üzerinden, performans kategorisi temsilin doğası ve önemi, hakikat ve gerçeğe erişebilirlikle meşgul olmaktadır. Batı kültüründe sahnenin tarihi boyunca gerçek, sahnenin, etkilerini yinelerken bile, kendisini karşısında tanımladığı şeyle eklemlenmektedir. Platon ve Judeo Hıristiyanlık Geleneği'nden, Walter Benjamin'e ve yapıbozuma kadar *mimesis* kavramı gerçek ile temsilin kesişme noktasına yerleştirilmiştir. Batı metafiziğinde bizim kökene, otantikliğe, varlığa ve Varoluşun tümlüğüne karşı olan doyumsuz arzumuzu etkin bir duruma getiren *mimesis*, hakikat ve gerçek kavramları içinde çökmüştür. Çağdaş modernist ve aynı zamanda postmodernist söylem, gerçeğin ve bizim onu, onun temsilinden bağımsız olarak geri getiremezliğimizi ya da zorlanmamızın çekiciliğinin öyküsünü tekrar tekrar anlatmayı sürdürmektedir. Ancak, performans ve performativite nosyonu, "hem keke sahip olup, hem de onu yeme" imkânına ön açabilir zira yeniden üretim olmadan temsil anlamına geldiği için *mimesisin* fazlalıklarını temsil eder.

Phelan, performansın katı ontolojik anlamda yeniden üretici olmadığını söyler (Phelan, 2001:3). Performansın canlılığı sadece şu anda, sahneye çıkan kişinin ve onun tanıklığının geçici mevcudiyetindedir. O saklanamaz, kaydedilemez ya da bunların dışında temsil sisteminin dışında dolaşamaz: bir defa böyle olduğunda o, performans dışında bir şey olur; kendi ontolojisinin taahhüdünü azaltır (*a.g.e.*: 146). Yaşayan bir bedenin mevcudiyetine atıfta bulunarak, birisinin performansı bir daha tekrarlanamayacak bir geçkinlikte oluşur. Eğer o tekrarlanırsa, bir daha gerçekleşirse; performans zorunlu olarak "başka", farklı bir performans olur. "Kopya olmadan, canlı performans görünmezliğin içine dalar –delicesine yüklü mevcudiyetinde– ve hafızanın, görünmezliğin diyarına ve düzenin ve kontrolün bertaraf edildiği bilinçsizliğe kaybolur... Hiçbir şey saklamaz; sadece sarf eder" (*a.g.e.*: 148). Phelan burada "performansın varoluşunun nasıl yok oluşla kendisi olduğunu" tanımlar (*a.g.e.*: 147). Kalan bir hayalettir. Aslında, o bir hayaletten fazlası değildir; sahnedeki mevcudiyeti aldanma, ikilikler ve belirsizliklerden oluşur.

Prespa kıyılarının Yunan tarafında, 1990'ların başında Yunan parlamentosunda "çift dilli hayaletler" olarak söz edilen bir insan topluluğu vardır. Bu grubun üyeleri için kullanılan birçok isimlendirmeden biri olan "çift dilli hayaletler", onların Yunan ulus devleti içerisindeki özne pozisyonlarına özgü varlık-yokluk statüsünü işaret etmektedir. Onlar kendilerini işaret eder ve kendi etraflarında yaşayan diğerleri tarafından "yereller", ya da "bir yerdeki insanlar" anlamına gelen "dopyi" olarak çağrılırlar. "Bu mekândaki bu topluluğun" üyeleri için belirli bir öznellik kurulmuş ve bu da ulus devlet iktidarının önemli göstergesi olan ulusal sınıra yakınlıkları ile şekillenmiştir. Bu öznelerin özelli-

ği, onları yerinden eden sınırları cisimleştirmeleridir: ulus-devletle, nüfusun geri kalanından farklı bir ilişkileri vardır, onlarınkisi şiddet, şüphe ve gizlilik ile tarif edilebilir.

Prespa'nın kendi sınırına gelince, o da hayalet gibi bir varlık ve şiddetle nitelendirilir. Bu aslında gizli bir sınırdır. Bu alanda hiçbir sınır kontrol noktası yoktur: sınır burada ulus devlet iktidarının önemsiz bir göstergesidir. Prespa Gölü sularının yüzeyinden geçmektedir, işaretlenmeden. Sınır, görünmezdir. İnsanlardan bu sınırı inşa etmeleri, zihinlerinde imgesel bir çizgi olarak onu yaratmaları istenmiştir. Bu sınır yeniden üretilemez; fotoğrafını çekemez ya da onunla ilgili film yapamazsınız. Burada olan, sınıra ilişkin geçici tanımlamalar ve anılar, halk tarafından yapılan sınır temsilleridir. Aynı zamanda burada, cisimleşmiş bilgi, insanların uzun yıllar boyunca müzakerelerle öğrendiği bir çeşit "beden tekniği" olarak sınır vardır. Sınır, sadece sınır halkının sahip olduğu belli bir bilgidir: sadece onlar onun nerede ve ne olduğunu söyleyebilir. Ayrıca, Prespa'da yerleşik bulunan polis ve askeriye sınırla ilgili çok şey bilmektedir fakat paylaşmaya çok da istekli değillerdir: işte yine gizlilik; bu sefer sadece polis ve askeriyenin sınırlarda canlı tuttuğu güvenlik retoriğinin devrolunamaz bir parçası olarak bulunmaktadır. Bu büyük ölçüde yok sınır, ne var ki, ihlalinin ortaya çıkardığı şiddetle var olmaktadır. Eğer gölün akışkan sınırlarını geçerseniz, iki el silah sesi duyarsınız: bunlar bir uyarı, tutuklanabileceğinizin bir işaretidir. Eğer bunlara uymazsanız, bir sonraki kurşun sizi öldürmek amacıyla atılacaktır.

Foucault, Bataille'ın "sınır" ve onun "ihlalinin" doğasına ilişkin görüşlerini değerlendirirken, *her iki* terimin de sadece onların kesişimlerinin şiddetinde, "ihlal edimlerinde" nihai "var oluşun yoğunluğunu" kazandıklarını iddia etmektedir (Foucault, 1993: 34). Bu siyahla beyaz, yasaklanmış olanla yasal olan, dışarıdakiyle içerideki şeklinde terimleri bitiştiren zıtlığa dayalı bir ilişki değildir. Daha ziyade inkâr mekaniği aracılığıyla, her ikisine de kesişimlerinin tekil ânının ötesinde yaşamı olmayan birer "varlık" atfeden bir karşılıklı bağımlılık ilişkisidir. Foucault ve Bataille'a göre, limit varoluşunun tümlüğünü, varlığının yoğunluğunu, kendi "maddeselliğini", *sadece inkâr ânında*, kendi ihlali aracılığıyla, ileri sürer. Bu tez, "resmî geçiş" tercihinin oluşmadığı Prespa'nın ulus devlet sınırlarını tanımlar. Üç sınır (Arnavutluk, Yunanistan ve Makedonya'nın) kendi biçimsiz güçleriyle, görünmeden ve hayalet gibi, görünmezlik ve bellek içinde tekrar yok olmak için, ihlal edilmeleri durumunda ortaya çıkan ateş etme ve tutuklamalarda ancak maddileşmek üzere, bir gölün sularını kesip bölüşmüştür.

Bu, sınırı teritoryal ulus devletin nesnel bir kategorisi, sabit bir varlık değil, daha ziyade onun ihlali edimlerine bağımlı bir limit olarak gören bir yaklaşımdır. Eğer bir Arnavut geceleyin sınırı illegal olarak geçerse, ya da Dopyos kendi akla gelmez öznelliğiyle sınırla mücadeleye girerse, bu inkâr edimleri, fiilen sı-

nırları ve ulusu tesis eder, üretir ve destek olur. Burada, tanımlanan ilişkinin diyalektik bir ilişki olmadığı not edilmelidir. Bu tarihsel materyalizm değildir, "sentez" yoktur. Benim burada ele aldığım şey Bataillecı bir epistemolojidir: Bataille'ın *altyapı materyalizmi* olarak tanımladığı, farklı bir materyalizmdir. "yani bir ontolojiyi, maddenin kendinde şey olduğunu ima eden bir materyalizmden söz etmiyorum" (Bataille, 1986: 50). Bu materyalizm, bildik yeniden üretim ve birikim ekonomisine meydan okur, tamamen farklı bir ekonomide, harcamanın ekonomisinde varolur. Ve bu ekonomi burada, onu ve öznelerini inşa eden (şiddet) edimlerinde sadece varolan sınır ile açıklanmaktadır. Sınır burada performatif olarak anlaşılmakta ve radikal bir biçimde tarihselleştirilmektedir. Açıklamamı biraz daha desteklemeye çalışayım.

Sahnedeki kişi kavrayışı üzerinden performans kategorisi, "şekil" ve "içerik" arasındaki kategorik ayrıma, her ikisinin sınırlarına ve aralarındaki ilişkideki herhangi bir dengeye, durmaksızın diğerinin içine ötekini dâhil ederek direnir. "Yaşanan zamanda", içerik o belirli şekli ve şekil o belirli içeriği varsayarken, nasıl şekil ve içerik birbirinden ayrılabilir. Ancak, aynı zamanda performans tekrarlanamayacağı ve her tekrar farklılık getireceği için, şekil ve içerik arasındaki hiçbir ilişki sürekli korunamaz. Oyuncu, öznellik ve beden arasındaki herhangi bir farz edilen dengeyi yok eder. Oyuncunun varlığı (Beckett'ın belagatli bir şekilde gösterdiği gibi) orada olma ile şahitlik arasında bir açmaz yaratır. Önümüzde duran o kişi kimdir? Onu tanıyabilir miyim? Onun "kendisiyle" oynadığı "diğeri" arasındaki sınır nerededir? Bir sınır var mıdır? O şu anda kimdir, daha sonra kim olacaktır, yarın?

Radikal bir şekilde anti özcü olarak, performans kategorisi, şekil ve gönderge, kimlik ve beden, temsil ve gerçek arasında olduğu varsayılan bütün bağlara meydan okur. Yegâne kesinlik olarak kalan şey, pratiğin özgül oluşumunda inşa edilen şeydir. Burada performatifi meydana getiren, Laclau ve Mouffe'un "söylemin radikal tarihselliği" dedikleri şeydir, yani "her kimlik ya da söylemsel nesne, bir edim bağlamında inşa edilir" (Laclau ve Mouffe, 2001: 102). Performans ve performatif kavramları arasındaki fark, tam olarak ikincisinin söylemin ve onun oluşumlarının bir unsuru olduğudur. Performans kavramı (sahne alan) bir özne gerektiriyormuş gibi görünürken, performatif, onun üretimini, sonsuz bir söylemsel süreç olarak tanımlayarak özne kavramına muhalefet eder.

Performatif terimini ilk J. L. Austin *How to Do Things with Words* kitabında kullanmıştır. Dilde bir şey söylemenin bir şey yapmak, tam da bahsedilen edimi gerçekleştirmek anlamına geldiği durumlara "performatif konuşma edimleri" demiştir. Austin'in performatif kavramı dış göndergeden bağımsız olanı, temsilin üretici yanını anlatır. Ancak Foucaultcu söylem paradigmasında performatif kavramı *iktidara ve öznelliğe* dönüşür. Söylemsel oluşumların insanların pratiklerini düzenlediği, davranış ve ifadelerin uygunluğunu dikte ettiği, kimlikleri ve öznellikleri yarattığı özgül yollar nelerdir?

Foucault ve Austin'i biraraya getiren Judith Butler, söylemin, adlandırdığı şeyi üretme kapasitesine sahip olma boyutunu tanımlamak üzere "performativite" kavramını ortaya atmıştır. Foucault ve Austin'i, Derrida üzerinden okuyarak bu kavramı daha da ileriye götürmüş ve bu üretimin aslında daima tekrar ve ezberle meydana geldiğini öne sürmüştür. Burada vurgu, belli performatif ifade çeşitleri üzerinde değildir. Performativite normların kurulmasını sağlayan tekrar ve ezber pratiğidir. Aynı zamanda, söylemsel normların tekrarlanması ve sosyal uzlaşımların sonu gelmeyen bir şekilde hep yeniden tesis edilmesi, öznelliğin üretildiği süreçtir. Butler'a göre performativite, ontolojik anlamların kurulduğu söylemsel tarzdır (Butler, 1990; Butler, 1993).

Ancak eğer performativiteye normların tekrarı ve ezberi dersek, performansın sahne alan öznenin sabit olmayan radikal tarihselliği tanımı ile ima edilen muktedir kılınmış aktör anlayışı nerede kalır? Performans kavramı ve onun ontolojik vaadi her bir muhtemel tekrardaki farkı ortaya koyar. Bu anlamda, yasanın çağrısı ve onun eklemlenişi arasında daima bir kayma, ideal ile imitasyon arasında bir fark vardır. Butler'ın "performativite" dediği söylemsel normun alıntı pratikleri, "kanuna uygun olarak yapılan davranışlar bütünü" değildir (Butler, 1993: 12). Şimdide hareket benzeri bir statü kazanana kadar normatif tarafından harekete geçirilirken, ikiyüzlülüğe, kararsızlığa, bir anlama boşluğuna ve aynen yeniden üretememeye yol açarlar. Bu söyleyiş reddedilmez ancak muğlaktır, ideallerini tamamen gerçekleştirmenin imkânsızlığını ve başarısızlığını gösteren bir şekilde ortaya konmuştur.

Bu tezin olgunlaşmış bir halini Yunan Prespa sınır bölgesinde görebiliriz. Sınırda normun alıntısının imkânsız olduğu açıkça görülür. Sınır özneleri alıntı pratikleriyle ulusal normun imkânsızlığını ve başarısızlığını açığa vurmaktadırlar. Örneğin aynı insan topluluğuna atıfta bulunan bu uzun isim listesine bakalım, "iki dilli hayaletler": Dopyi (Ντόπιοι), Slavca konuşanlar (Σλαβόφωνοι), Slav-Makedonyalılar (Σλαβομακεδόνες), Makedonyalılar (Μακεδόνες), İki dilliler (Δίγλωσσοι), Slavlar (Σλάβοι), Makedon-Bulgarlar (Μακεδονοβούλγαροι), Bulgarlar (βούλγαροι), Komünist-Bulgarlar (Εαμοβούλγαροι), Demir Perde (Παραπέτασμα), Ege Makedonları, Sözde-Makedonyalılar (Ψευδομακεδόνες), Üsküplüler (Σκοπιανοί).

Bu isimlerin her biri belirli bir Yunan ulusal öznesini, yani farka dikkat çeken ulusal özne konumlarını, tarihselleştirir ve siyasallaştırır. Bütün bu terimler bir dereceye kadar normatif Yunanlılığı kapsar. Fakat bu terimlerin ve özne konumlarının her biri, Yunan milliyetçiliğinin saflık ve güvenlik retoriğince kurulan etnik farklılıkların yasaklanmasını kendi tarzında tanımlamış ya da gerçekleştirmiştir. Sonu gelmeyen telaffuz bozuklukları, söylemsel normun haddinden fazla temsil edilmeleri ve iki yüzlülükleri nedeniyle bu yasağın bastırmak istediği şeyi (yani farklılığı) körüklemesi ve üretmesi ilginçtir.

Sonuç olarak, Prespa sınırlarındaki Dopyiler arasında, "Ulusun Muhafızları"

ve "Vatan Hainleri" arasında gidip gelen muğlak bir kimlikler çokluğu, Yunan ve Makedon ateşli milliyetçiliklerinin ölçüsüz performansları ve genelleşmiş bir şüphe gözlemlenebilir. Eğer milliyetçi ideoloji ve ulusal sınır gibi devlet kurumlarının görevi, Milleti ve onun "aşikârlığını" içselleştirmiş ve doğal olarak kabul etmiş disiplinli öznelerden oluşan etnik olarak homojen bir toplumun arılığını yaratmak, korumak ve ilerletmekse, o zaman onlar bir yüzyılı aşkın süredir devam eden gayretli denemelerine rağmen başarısız olmuşlardır. Ulusal yükümlülüğün konsolidasyonu arılık kadar pisliğin (bulaştırma) üzerine kurulmadıkça, bu bir başarısızlıktır. Sınırdaki ulus devlet kendi memleketine musallat olan tanınmayan, sefil özneler yaratmıştır: etnik farklılık, illegal göçmenler, mülteciler ve hepsi. Yunanistan'da, "Balkanlar"da, "Batı"da ya da "Doğu"nun dünyasında olsun, pislik ve arılığın, tehdit ve güvenliğin karmaşıklığı, dünyanın ulus devlete dayalı teritoryal örgütlenişinin olmazsa olmazıdır (Myrivili, 2004).

Neden ulus devlet sınırında ulusal normunun ihlalini yaratır? Neden arılığının kirlenmesine ihtiyaç duyar? Freud'un "bastırma hipotezi"nin eleştirisi yoluyla, Foucault *Cinselliğin Tarihi, cilt 1*'de, cinsellik üzerindeki yasağın, yasaklamayı ve bastırmayı denediği şeyi sadece yeniden üretmeyeceğini, aynı zamanda süreç içinde onun alanını da genişleteceğini öne sürer (Foucault, 1980). Bunu kontrol, disiplin ve baskı merkezlerinin hızla çoğalmasıyla yapar (*a.g.e.*). Arılık ve güvenlik üzerine ulusal söylem ve onun içindeki yasaklar, "sınır insanlarına" (etnik ya da dinsel farklılıklar, göçmenler, mülteciler) korunması gereken bir milletin bedenindeki "pislik" şeklinde bir özne konumu yaratarak benzer tarzda işler. Bir kısır döngü içinde, ulusal norm kontrol merkezlerini, disiplin edici rejimini ve düzenleyici alanını hızla çoğaltmak amacıyla, güvenlik retoriği yoluyla kendi ihlalini kışkırtır.

Prespa bölgesi birçok on yıllardan beri dil, gelenekler vb. gibi tüm etnik/siyasi farklılık göstergelerinin (komünizm ve Slavcılık, Yunan milliyetçi retoriğinde 1950'lerde zirveye ulaşacak şekilde gittikçe daha çok birleştirilmiştir) üzerinde uygulanan baskı ve yasaklarla eziyet çekmektedir. Bu baskıcı rejim, gizlilik ve ikiyüzlülük uygulamalarını doğurmuştur. Başka şeylerin yanı sıra bu tür uygulamalar, her biri ulusal normdan farklı olan çeşitli ve farklı isimlerin ve özne konumlarının oluşumunu teşvik etmiştir (Dopyi topluluğu örneğinde olduğu gibi). Bu terimleri ve özne konumlarını varsaymak ve kullanmaktaki zorluk ve karışıklık, içerisinde toplumsal kimliklerin ve özne konumlarının, her türlü antagonistik yeniden eklemlenmeye açık olduğu iktidar ilişkilerinin dinamik ve biçimlendirici alanını teşhir eder (Laclau, 1990; Laclau ve Mouffe, 2001).

Judith Butler'ın ileri sürdüğü gibi, ismin normatif adlandırmayı aşan bu özne konumlarını yinelemek konusundaki performatif kabiliyeti, iktidarın tarihselleştirmesidir: performativite, adlandırmanın söylemsel jestlerinin kurucu tarihinin yanı sıra olumsallığını da açığa çıkarır (Butler, 1993). Böylece, bu isimler

onları vazeden iktidarın (Yunan ulusal normu) jestlerini türlü yollarla aşar ya da devirir, aynı zamanda bu isimlerin her biri kendi *assujetisment*'ının (kurucu kurallarının) tarihini de açığa çıkarır; böylece öznelerinin eyleyiciliğini de bağlar (Butler, 1993; Butler, 1997). Siyasi olasılıkların sonsuz olduğu açık bir antagonistik alan iddia etmek, öznenin bugün Slav-Makedon, yarın Komünist-Bulgar olmak istemeyi seçecek özgür ve iradeli bir eyleyen haline geleceği anlamına gelmez. Bu özne konumlarının her bir alıntısında, sanki henüz tamamen sabitlenmemiş gibi, farklı isimler ve onların kastettikleri şeyler yeniden müzakere edilebilir. Bununla beraber, her zaman pratikleri ve eklemlenmeleri ve onların alacağı şekilleri bağlayan belirli iktidar ilişkilerini yineler. Sınır özneleri, her ne kadar Ulus-Devlet'e meydan okusalar da, onun dışına çıkamazlar. Ulus-Devlet tüm eklemlenmelerinde, günlük yaşamlarının tüm performanslarında mevcuttur. Bu, devletin sınır öznelerinin arkasında bir maymun gibi oturup, onların her bir hareketini sorguladığı Prespa için özellikle geçerlidir. Sınır, sonuçta ulus devletin iktidarının kurucu, kanun koyucu şiddetle tesis edildiği (Benjamin, 1986) ve onun tam yoğunluğunu varsaydığı yerdir.

Çeviren BAYRAM ŞEN

KAYNAKÇA

Austin, L.J. (1975) *How to Do Things With Words*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Bataille, Georges (1986) *Visions of Excess*, USA, Minneapolis: University of Minnesota.

Benjamin, Walter (1986) *Reflections*, New York: Schocken Books.

Butler, Judith (1993) *Bodies that Matter*, New York ve Londra: Routledge.

— (1990) *Gender Trouble*, New York ve Londra: Routledge.

— (1997) *The Psychic Life of Power*, California, Stanford: Stanford University.

Foucault, Michel (1993) *Language, Counter-Memory, Practice*, New York, Ithaca: Cornell University Press.

— (1980) *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (2001) *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra - New York: Verso.

Laclau, Ernesto (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra - New York: Verso.

Myrivili, Eleni (2004) *The Liquid Border: Subjectivity at the Limits of the Nation-State in South East Europe*, Dept of Anthropology, Columbia University, yayınlanmamış doktora tezi.

Phelan, Peggy (2001[1993]) *Unmarked: The Politics of Performance*, Londra ve New York: Routledge.

Bir entelektüel ütopya olarak Batı

*Miglena Nikolchina**

> Maalesef, düşünürlerin bugün ünlü fildişi kulelerindeki sahip oldukları varsayılan bağımsızlıklarının tersine, hiçbir insani nitelik düşünmek kadar hassas değildir ve gerçekte tiranlık koşullarında eylemek, düşünmekten daha kolaydır (Hannah Arendt, *The Human Condition*, s. 324)
>
> Cam bizi seyrediyor. (Jorge Luis Borges, "Aynalar")

Kayıp ütopya

Bu metin, 1980'lerdeki "seminer" çalışmamdan özellikle çıkartmış olduğum bir sorunu ele alıyor (Nikolchina, 2002). Katılımcıların ona vermiş olduğu adla, seminer Bulgaristan'da komünist rejimin son on yılında rejimin yaygın bir niteliği olarak ortaya çıkmıştı. 1980'lerin başındaki, kapalı bir akademik etkinlik olarak yaptığı seçkinci girişten, 1989-90'da yüz binlerce kişiyi kapsayan sokak eylemlerine taşmasına kadar seminer, Bulgaristan'da totaliter iktidarın çöküşünün ana güzergâhı oldu. Her ne kadar seminerin totaliter rejimi düşürdüğünü söyleyemesek de (ancak neyin düşürdüğünün de henüz kesin bir yanıtı yoktur), Bulgaristan'daki komünist rejimin çürümesinin baş belirtilerinden biri olarak semineri ortaya çıkardığını söylemek yanlış olmaz. Bu nedenle, seminer bize söylemle, "glasnost" ile çözülmüş, yıkılmaz bir siyasi, iktisadi ve askerî mekanizmanın muammasını sunuyor.

Seminer çalışmam sırasında parantez içine alınmış olan, burada ilgilendiğim konu bir entelektüel ütopya olarak (tüketim ütopyası değil) Batı hayali ve bu hayalin komünist rejime muhalefette oynadığı rol üstünedir. Buna açıkça işaret etmesem de seminerin prizması, özgül bir entelektüel deneyim, daha doğrusu

(*) Sofya Üniversitesi, Edebiyat Kuramı ve Tarihi Bölümü.

bir entelektüel ütopya gibi hareket etme deneyimi olarak, burada inceleyeceğim soruların çerçevesini oluşturacaktır. Bu ütopyanın ortaya çıkışı ve işleyişi için açıklama sunabilecek bir iç mantık üstünde duracağım. Bu kültürel politikaların ütopya düşlerini beslemekle meşgul olduklarının ve gizli servis tarafından sık sık bununla ilgilenildiğinin tamamen farkındayım, ancak yine de demirperdenin her iki tarafındaki kültürel politikaların etkilerini hikâyemden çıkaracağım. Sonuçta, gizli servislerin entelektüellerin karanlık meşguliyetleri üzerinde durma ihtiyacı hissetmeleri de semptomatiktir.

Ütopya terimini, edebi bir tür ya da mükemmel toplumların felsefi tasarımı olarak, dar anlamının dışında, olmayanın *yersizliğini* ve bununla birlikte olanaksızlığını düşünme kapasitesi olarak kullanacağım. Bu açıdan bakınca, seminer başarısızlığa uğramıştır ve açıkça bu noktada Soğuk Savaş döneminden kimi Doğu Avrupalı hayalperestlerin kullandığı bir mecaz işlevini görür. Yersiz, yerine oturtulmuş olarak düşünülür; hiçbir yer herhangi bir yer olarak tahayyül edilir.

Bunun bir ütopya olması, ancak değişimden sonra açığa çıkmıştır. Var olmayan, yaşandığı zaman, bir yeri varmış gibi yaşanırdı. Var olmayanı yersiz olarak düşünme kapasitesinin yetersizliği genel olarak bugünkü dünyanın bir niteliğidir. Susan Bock-Morss'un ortaya koyduğu gibi "Düşsel dünyalar yalnızca yanılsama değildir. Var olmayanlardan söz etmekte ısrarcı olmak, insan ruhunun büyük iddialarındandır ve siyasi olarak paha biçilmezdir. [...] Ancak sadece farklı bir sistemin varlığı gerçeği dahi rüyanın mümkün olduğunu düşünmemiz için yeterli bir kanıttır" (Buck-Morss, 2000: 238, 239). Yani Buck-Morss Batı'nın hayali üstüne konuşuyor. Ben hayale diğer taraftan bakacağım, hayalin hayal edilmesinden. Buck-Morss'tan farklı olarak şuna inanıyorum: tam da hayal ile "farklı bir sistemin varlığı"nın bütünleşmesi hayali gücünden arındırır. Son yazılarından birinde Moskova, Tartu göstergebilim okulunun başındaki Iurii Lotman, "gerçekleştirilmiş olgulara büyük saygı gösterip, gerçeklik kazanabilecekken kazanamamış olanları küçümseme"nin egemen olduğu çağdaş düşünceyi lanetliyor (Lotman, 1992: 96). Bu tür bir yönelim, "tarihin kayıp patikaları"nın keşfinin önünü tıkıyor ve "ancak gerçek dışı olanın gerçek bir güç olma şansı olduğu" durumların var olabileceğine gözlerini kapatıyor (Lotman, 1997: 162). Bu körlük, demirperdenin her iki yanında da ütopyacı öngörülere eşlik etmiştir. Biz "başka bir yer"de olan bir şeyi düşündüğümüzü sanıyorduk.

Ütopya ve heterotopya

Var olmayanın yersizliğini düşünme kapasitesinin azalması, pek çok nedene bağlanmıştır. Foucault'nun "Öteki Yerler Üstüne" metnine göre bu, yaşadığımız dünyanın mekânsal değil zamansal boyutunun öneminin artmasıyla bağlantılıdır. "Öteki Yerler Üstüne", 1967'de bir ders olarak verilmişti, ancak ya-

yınlanması Fransızcada 1984 yılını, İngilizcede ise 1986 yılını bulmuştu. Bu taslakımsı ve tamamlanmamış ancak son derece kışkırtıcı metinde Foucault, ütopya ve heterotopya arasında "hayata geçirilme" açısından bir ayrım ortaya koyuyor: "gerçek bir yeri olmayan mekânlar" olan ütopyalardan farklı olarak heterotopyalar "etkin olarak hayata geçirilen, bir tür ütopya, karşı-mekân gibi bir şeydir". Ütopyalar gibi, heterotopyalar "gerçek mekânların, kültür içinde bulunabilen tüm diğer gerçek mekânların kendiliğinden temsil edildiği, rekabet ettiği ve altüst olduğu" mekânlardır (1986: 24). Ütopyalardan farklı olarak heterotopyalar, yani hayata geçirilmiş ütopyalar, "gerçek"tir.

Foucault, "toplumun en temelinde şekillenmiş" bir şey olarak gördüğü heterotopyanın ütopyanın yerini alması gerektiğini önermiyor. Öte yandan, heterotopyayla çok daha fazla ilgili olduğu ve bu ilgisini çağımızın kaygısının öncelikle mekânla ilgili olduğu, yakın ve uzağın, bir taraf ile diğer bir tarafın, dağılıp saçılmış olanın bir eşzamanlık, yan yanalık içinde olduğu bir çağda yaşadığımız iddiasına bağladığı açıktır. "Zaman, muhtemelen bize, sadece mekâna saçılmış öğeler için olası çeşitli, paylaştırıcı işleyişlerden biri olarak görünüyor (1986: 23). Terimin sonraki kullanımları, en sonunda "postmodern" bir "dünyanın temelsizleştirilmesi"ne maruz bırakan mekânları hızla çoğaltıp, heterotopyayı ütopyanın içerilmesiyle ilişkilendirerek bu eğilimi onaylıyor (Vattimo, 1992: 73). Heterotopya, böylece ütopyanın yok oluşuna işaret ediyor: ütopyanın sonu ütopyanın tesis edilmesidir. Ütopya, "gerçek bir yeri olmayan bir mekân"dan "gerçek bir yeri olan bir karşı-mekân"a dönüşerek kayboluyor. Orada var olarak kayboluyor; bu nedenle ve böyle olduğu sürece değil. Ütopyanın sonu, ütopyaya içkinlik biçimine bürünüyor.

Heterotopyacı sesteşlik (homonimi)

Foucault'nun metnine dayanarak Bulgar sosyolog Andrej Bunzhulov bir "heterotopya" olarak ("sosyalist" olarak adlandırdığı) komünist yönetimin çözümlemesini yapıyor (Bunzhulov, 1991; 1995; 1999). Foucault'ya göre heterotopya bir ayna gibidir. Bunzhulov tam olarak komünist yönetimin "temsil, mücadele ve tersyüz ederek" "normal bilim" yapılarını yansıtma işlevini vurguluyor. Ütopya ve heterotopya arasındaki çakışma, ütopyanın sonu olduğu iddiası aracılığıyla, nasıl komünizmin sırası geldiğinde üretilen ve en sonunda gerçek Batı'ya yansıtılan bir ütopyayla kırılan bir ütopya konumunda kendini kurduğunu açıklayabilir. Bu dolambaçlı yolu izleme çabamın bir parçası olarak, büyük bir kafa karışıklığı yaratmış olan ve yaratmaya devam eden heterotopyacı yansıtmanın özgül bir dilsel etkisini ele alacağım.

Önce bir örnek: 1987 Londra Uluslararası Tiyatro Festivali'nden anımsıyorum: Bir Ljubliana tiyatro topluluğu, Medea'yı sahneleyişlerindeki yenilikçiliklerinden çok etkilenmiş bir izleyici kitlesiyle tartışmaya davet edilmişti. İzleyi-

ciler şu tür sorular sorup durmuşlardı: Gösterimin mesajı anti-totaliter miydi? Feminist miydi? Gösterimin yaratıcıları, tüm bu tür soruları duraksamadan yanıtladılar: Biz ebedi değerlerle ilgiliyiz; sanat siyasetle ilgili değildir. Bu, tamamıyla yanlış anlamaya dayalı sahnede, "ebedi değerler"in Doğu Bloku ülkelerinde bir siyasi duruşa işaret ettiği ve sanatın siyasi olduğunu yadsımanın yine de siyasi olanın önemsizleştirildiği ve her yere girmesiyle anlamsızlaştırıldığı bir durumda bir anlam taşıdığına işaret edecek hiç kimse yoktu.

Örneğimin gösterdiği gibi, burada tartışacağım ve heterotopyacı yansıtmanın söylemsel etkileriyle ilintili olan fenomen, Doğu Bloku'nun varlığına eşlik eder. Ne var ki bu, ancak aynayı –bu aynayı– parçalayan değişikliklerden sonra görünürlük kazanmıştır. Post-komünizmin ironilerinden biri, Batı'nın siyasi yelpazesinin farklı unsurlarından gelen ve dil için tamamen yeni bir durum yaratan edebi terminoloji ve söylevsel tekrarların akınıydı. Örneğin, komünizmin sonu, "tarihin sonu" ve "ütopyanın sonu" olarak selamlanmıştı (ya da onun yası tutulmuştu). Ancak komünist rejimlerin oluşumu da bilimin ütopyaya karşı zaferi olarak sunulmuştu: iktidarlar kuruluşlarını, ütopyanın sonu olarak tarif ederler ki, bu, insanlığı tarihin sonuna doğru götüren yoldur. Hem komünizmin kuruluşu hem de düşüşü, ütopyanın ve tarihin sonu olarak derlenip toparlanıp kaldırılmıştır.

Bu tür garip dönüm noktaları, yalnızca belli vakalarda tartışmalar yaratmıştır. Kamusal alan ve özel alan meselesi bunlardan biridir. Bu mesele, feminizmle ilgili kimi Doğu-Batı tartışmalarının merkezinde yer alır. Bu tartışmalarda, Batı genellikle özel alanı eleştirir, Doğu ise bunu savunur. Burada bir yandan direniş ve kişisel özgürlük için bir dayanak sunan özel alanın komünizmde önemli bir siyasi rol üstlendiği iddia ediliyor; bir yandan da meslektaşları, arkadaşları ve ailesi hakkında bilgi veren bir muhbirler ordusu istihdam ederek, özel alana sızan bir "politik olan"ın mevcudiyeti göz önünde bulundurulunca özel olan politiktir iddiasının farklı çağrışımları olabileceğine işaret ediliyordu. Aynı durum, bilim ve tüm bilginin politik olduğu iddiası için de geçerlidir: böyle bir iddia, bir dizi disiplin ve kurama dayatılan (ve kimi vakalarda daha sonra kaldırılan), ideolojik temelli yasakların arka planı karşısında tehlikeli görünüyordu. Bizzat rejimin "yumuşaması"nın tarihi, aslında daha geniş alanların siyaset dışı olarak tanınması ve bu nedenle ifade özgürlüğüne açılması için adım adım yapılan pazarlıkların tarihi olarak tanımlanabilir... Sanatçıların ve düşünürlerin kendi eserleri ile yaşam öykülerini bütünleştirmeleri ya da siyaseten doğru görünmediğinden çalışmalarını tümden veya kısmen reddetmeleri, durumun daha da kötü görünmesine neden oldu: Değişimlerin başına denk gelen Paul de Man'ın kınanmasının Doğu Avrupa bağlamında entelektüellerin aşağılanması açısından tatsız bir yeri vardır. Kabul edilmez yükseklikte topuklar giydiğimizden başka söyleyecek sözü olmayan feminizm türü, etek boyu ve saç uzunluğunu kendine meşgale edinmiş komünist milis hayaletini

ortaya çıkarıyor (1960'ların başında Bulgaristan'da uygunsuz kıyafetler giydikleri için insanlar kamplara gönderildiler). Liste uzatılabilir.

Dubrovnik'teki bir konferanstaki (1980'lerin başından itibaren Doğu-Batı buluşması için önemli bir akademik merkez) iletişim krizi, kimi katılımcıların yorumlarıyla sorunun dramatik bir örneğini sunuyor. Birçok önemli Bulgar "seminer" şahsiyeti, 1990'da yapılan bu konferansa katıldı. Fredric Jameson ve karizmatik Rus-Gürcü filozof Merab Mamardashvili dikkatlerin ilgi odağındaydılar, ancak farklı bir biçimde: Yugoslav televizyonu ilk gün Fredric Jameson ile söyleşi yapmak için gelirken, komünist dönem için tipik bir tarzda medya ya da resmî hiyerarşi ile ilgisiz biçimde Mamardashvili, Doğu Avrupa entelektüelleri arasında kayda değer bir ilgi görüyordu. Konferansın düzenleyicilerinden Susan Buck-Morss anıtsal 20. yüzyıl tarihi çalışması, *Rüya Âlemi ve Felaket: Doğu'da ve Batı'da Kitlesel Ütopyanın Tarihe Karışması*'nda bundan söz ediyor. Tırmanan yanlış anlamanın en uç noktasında Mamardashvili hem yaşı hem de cinsiyeti dolayısıyla Buck-Morss'un fallik olarak tasvir ettiği bir şekilde elinden tebeşiri kapar (Buck-Morss, 2000: 243). Oradaki tartışma ne üstüneydi? Konuştuğum herkes hareketleri hatırlıyor, ama meseleyi hatırlamıyordu. Buck-Morss da tartışma konusu hakkında hiçbir şey yazmıyor. Sanki sözler uçmuş ve karşılaşma bir sessiz film sahnesine dönmüş gibi. Buck-Morss kitabında başka bir sözsüz krizden söz etmiyor. Fredric Jameson toplantıyı planlanandan erken terk ediyor ve üstelik haber vermeksizin: konferansın düzenleyicilerinden biri olarak Buck-Morss oteli aramak zorunda kalıyor ve bu şekilde Jameson'ın ayrılmış olduğunu öğreniyor. (Michail Ryklin, "postmodern" konferans anılarında kapitalizm için savaşan Doğu Avrupalılar bir yurtta kalırken, emperyalizm savaşçısının "Imperial" Hotel'de kalan tek kişi olduğunu yazıyor.)

Bu iki muğlak örneği bir kenara bıraksak dahi, konferans bir kısım katılımcı için korkunç bir deneyim olmuş gibi görünüyor. Neredeyse on yıl sonra 1990'ların yeniden ele alındığı bir sayısında Moskova'nın *Art Journal* dergisinde Elena Petrovskaia bu konferansı sesiz ve travmatik bir gidişat içindeki tek somut hikâye olarak bir kenara ayırıyor. Mamardashvili'nin tebeşiri ya da Jameson'ın konferansı terk etmesi üstüne hiçbir şey söylemiyor. Bunun yerine, "uluslararası diyaloğun genişlemesi yönündeki bireysel umutların her iki taraf için de derin bir düş kırıklığına döndüğünü" ve "bir birliktelik arayışı olarak başlayan konferansın tam bir yalıtılmayla sonuçlandığını" belirtiyor. "En sonunda elde edilen özgürlüğün coşkusu", yerini demirperdenin yıkılışının karşılıklı anlayışın artmasına yol açmayacağı kabulüne bıraktı (Petrovskaia, 1999: 14). Petrovskaia Doğu Avrupa dilleri ve yaklaşımlarının çokluğu ve çoğulluğuna dikkat çekiyor (bu konferansta Bulgar katılımcıların katkıda bulunduğu bir çoğulluk). O aralar kimse bu yaklaşım çoğulluğunun devrimci bir ânın kırılgan çocuğu olduğunun ve hemen değişimden sonra, Petrovskaia'ya göre, şiddetle iki sınıflandırmaya sokulacağının farkında değildi: değişim değerine sa-

hip söylemler ve içine kapanık söylemler. On yıldan az bir süre içinde umutlar fosilleşti; "hâlâ hayatta olsak da, mumyalara dönüştürüldük" (*a.g.e.*: 13).

Bu Dubrovnik konferansına daha uç noktada bir tepki de var. Bulgar sanat eleştirmeni Luchezar Boiadjiev bu konferansta kuramı tamamen bırakmaya karar verdiğini açıkladı. Kavramsal sanattan proje önerileri diline, değişim değerine sahip söylemlerin en üstün örneğine döndü. Son tartışmalarından birinde "değişim değerine sahiplik açısından hiçbir şey parayı geçemez, tabii ki sanat da" diye yazıyordu. Peki ama Dubrovnik'te ne oldu? Her ne kadar Jameson öyle demese de Buck-Morss, onun şu satırları yazarken konferansa atıfta bulunduğuna inanıyor: "gerçekleri [yani post-komünist Doğuluların] ne kadar Orwellyen dile oturtulursa, bize o kadar can sıkıcı geliyorlar; gerçeklerimiz Marksizmin en zayıf biçimlerinde dahi –örneğin sosyal demokrasi ya da hatta refah devleti veya toplumsal adalet veya eşitlik– ne kadar açıklama gerektiriyorsa, Doğulu işitme cihazları o kadar çabuk kapatılıyor. [...] [Doğu ile Batı arasındaki] bu mücadelede söylemsel kurallar oluşturmak için gerçekten ortak tanımlar yok ve sonunda ortaya çıkan her iki tarafın kendi tercih ettiği dilde mırıldandığı, ilgisiz karşılıklardan oluşan kaçınılmaz bir komedyadır" (Jameson, 1991: 260, 265).

Sorun, Jameson'ın bir bakıma kızgın bir tanımla işaret ettiği gibi, diğer tarafın kullandığı dili bilmemekten kaynaklanmıyor. Olan daha çok, ilgili dil konuşmacılar arasında kullanılırken, gerçeklikten sıkkınlığa, aslında söylediği çok tanıdık olduğundan tam olarak hiçbir şey söylemeyen bir lakırdıya dönüşüyor. Tam da dilin anlaşılırlığı, kavranamamasına ve hatta sağırlığa yol açıyor (işitme cihazının kapatılması benzetmesi, Doğu'da ideolojik baskıya direnişi tanımlamanın genel bir yoludur). Diller, tam da birbirine yakın olduklarından duyulmuyorlar. Diller konuşulurken bir anlam ifade ediyorlar; alıcılarına ulaştıklarında anlamsızlaşıyorlar. Bu bilgi eksikliğinin açıklaması Iurii Lotman için herhangi bir sorun yaratmıyor: tam kavrama sıfır bilgi ile bir bütün oluşturuyor. "İletişimde ilgimiz tamamen iletişimi zorlaştıran, hatta olanaksız kılan durumlar üstüne yoğunlaşır" (1992: 25). Anlaşılmazlığın anlaşılmasına dönmek yerine –anlaşılmazlık burada tam da anlaşılırnanın merkezindeki sıkılmışlık ve sağırlık olarak geçtiğinden–, "ortak tanımlar"ın eksikliği şikâyeti kimin konuşma kurallarını belirleyeceğine ilişkin "ilk kavga" üstüne yoğunluk kazanıyor. Konuşmaktan vazgeçerek ve terk ederek Jameson edimsel bir biçimde bunları kimin belirleyeceğini gösterdi: benim yokluğumda, sistem. Başka bir seçenek olmadığına göre...

Bu çatışmada açığa çıkan iletişim eksikliğinin, kültürel farklılıklara ve –konferansın Bulgar katılımcılarından Ivaylo Ditchev'in bana yazdığı gibi– Doğu "mesihçiliği" ve Batı "profesyonelliği" arasındaki bir çatışmaya indirgenemeyeceğine inanıyorum. Bu çatışma sırasında ortaya çıkan farklılıklar farklı siyasi tarihler temelinde sesteş kavramların ayrışan anlamlarını gösteriyor. Bunzhu-

lov'un Batı demokrasilerinin "heterotopya"sı olarak yaptığı rejim tanımına dayanarak, bu özgül yanlış anlamayı "heterotopyacı tanımlananların sesteşliği" olarak adlandırabiliriz. Sorun, Foucault'nun her birinin "temsil edildiği, rekabet ettiği ve altüst olduğu", aynamsı heterotopya tanımında olduğu gibi, ayna düşüp parçalanıp, iki yanındaki mekânlar birleşince, etkisizleştirici ya da hatta öldürücü bir etki yapan tanımlananların sesteşliği olgusundan kaynaklanıyor. Bu etkisizleşme, kamusal alan / özel alan tartışmasında da görülebilir – yeni bir yaklaşıma neden olmak yerine tartışma meselenin içini boşaltmıştır. Kabul edilmemiş farklılıkların sesteşliği bir diyaloğun ortaya çıkması sonucunu vermemiş, tanımlananların anlamlarını yitirmesi sonucunu vermiştir. Uzun ve önemli bir geçmiş zamanın –Soğuk Savaş dönemi– dilleriyle ilgilendiğimizden, bu anlam kaybının Yugoslavya'daki karmaşık savaşlar sırasında ortaya çıkan ve kanlı oldukları gibi, bir yere de varmayan daha sonraki çatışmalara taşınan söylem eksikliğinin tanımlanmamış etkenlerinden biri olduğu varsayılabilir. "Antidemokratik iktidar oluşumlarına karşı çıkmaya uygun bir özgürlük söylemi formüle etmek" sanki artık mümkün değilmiş gibi (Brown, 1995: 7). Komünizmin çözülmesinin umut edilen söylemsel değişiklikleri getirmediğinin algılanması, post-totaliter dönemin *ancien regime*'i bilinçsizce tekrarlaması ve kopyalaması, Wendy Brown'ın çözümlemelerinin ayrıntılarıyla gösterdiği gibi kültürel değer sistemi ve sitem, kin, ahlâkçılık ve suç politikaları biçiminde [yüzeye çıkarak] "liberalizmin kara karşıtının gitmesi ile özgürlük güdüsü kendine geldi" (*a.g.e.*: 26) ve "20. yüzyıl komünist devletlerinin en az savunulabilir unsurları, açık ve rutinleşmiş siyasi baskı bir yana bırakılacak olursa, [...] kendilerini eski demokrasilerde göstermişlerdir" (Brown, 2001: 13); algılanan, yani "düşünce üstündeki yasağın"[1] sadece yeniden şekillendirilmiş ve aslında daha kurnaz bir baskı mekanizmasında hayata geçirilmiş olduğu, bu terminolojik hatanın ışığında açıklanabilir.

Terminolojik yansıtmanın etkilerinin sonuçlarından biri de önceki rejime ad koymanın olanaksızlığıdır. Rejim, kendisine sosyalizm demişti, ancak bu, Doğu Bloku'nun çöküşü karşısında hayatta kalmak için mücadele eden Batı'daki kullanımlarına tam uymayan bir terimdir. Rejimin düşmanları ve eleştirmenleri onu komünizm olarak adlandırıyorlar ki, bu daha titiz bir tanımlama açısından da yanlış bir adlandırma: eski rejimin ideologları var olan herhangi bir rejim için onun kullanılmasını reddetmekte haklıydılar. Stalin'in ölümünden sonra bu, artık tam olarak bir totaliter rejim de değildi. Bırakın tek tek düşünür ve politikacıları ya da gündelik hayatta o dili kullananları, Sovyet Blokunu oluşturan çeşitli ülkeler arasında da uzlaşma yaratacak bir ad yoktur. Benim onu "komünist rejimler" olarak adlandırmam, benim bu tanımlamanın tatmin etmeyici ve geçici doğasının farkında olduğum gerçeğiyle birlikte kabul edilmeli. Bu, bir

1 Ne kadar sınırları daraltılmış olursa olsun, Žižek'in "Leninist hoşgörüsüzlük çağrısı"na katılmıyorum, ancak bu tür bir hiddetin çözümlenmeyi hak eden bir mantığı var (Žižek, 2002).

yandan bu ciddi toplumsal deneyimin lanetlenmesini bir yandan da onun karmaşık doğasını hem kendi içinde hem de eleştirel ve tasarımsal düşüncenin küresel ekonomisi içindeki bir unsur olarak anlamayı akla getirmeli.

Ütopyanın ütopyası

Dubrovnik Konferansı'ndaki Jameson-Mamardasvhili iletişim başarısızlığı, Petrovskaia'nın "daha hayattayken mumyaya dönüştürüldük" iddiasının arka planını sunuyor. Bu, Luchezar Boyadjiev'in kuramın içe kapanıklığını bir kenara bırakıp, birkaç yıl sonraki bir tartışmada sözcükler ya da imgelerdense, paranın en etkili iletişim aracı olduğu açıklaması için yeterli gerekçe verdi. Bunların ardından konferanstan bir ay sonra Mamardashvili'nin bir havaalanında ani ölümü, başarısızlığa uğramış iletişimin son noktası gibi görünüyor. Ölümüne değinirken Buck-Morss, Mamardashvili'nin tebeşiri elinden kapmasının "felsefi sorgulamanın kendisinin eleştirel ve hep tekrarlanan görevinde, hep yeniden başlamak gerektiğinde ısrar" ettiğini ve belki de bizi "var olanın karmaşıklığı içinde düşünme sorumluluğunu göz ardı etme tehlikesine karşı" uyardığını varsayma eğilimindedir (2000: 243). Gerçekten de "felsefe yapma eylemi" olarak tanımladığıyla, Mamardashvili çalışmalarında "ölü bilginin bizim için bir önemi olmadığını – geçmişe döndüğümüzü ve onu ancak kendi düşünme kapasitemiz dahilinde düşünmeye alışmış olduğumuz ve şu an düşünebildiklerimiz dahilinde düşünebildiğimizi yeniden bir araya getirebileceğimizi" iddia ediyor (Mamardashvili, 1997: 8). Buck-Morss'un tebeşir anısındaki dikkatli varsayımı, Dubrovnik Konferansı'nda açığa çıkan, "var olanın karmaşıklığı içinde düşünme sorumluluğu"nun görmezden gelinmesinin bir eleştirisini mi içeriyor? Bu görmezden gelme, bir sorumsuzluk değil de bir yas ve melankoli meselesi olamaz mı?

Eğer öyleyse, neyin yası tutuluyor? Neden Batı tarafı "farklı bir sistemin açık varlığı"nın kaybının yasını tutarken, bizzat iletişim sorunu özellikle Doğu'da bu kadar büyük üzüntüye sebep oldu? Neden Doğu tarafından bu küçük ölçekli seminer fiyaskosu –"geçerli, kapsamlı büyük bir özgürleşme projesinin yokluğu" gibi bir şey değil (Fraser, 1997: 3)– bu kadar acı verici, bu kadar travmatik olarak algılandı? Neden iletişimin kopması, "seminer odasındaki" iletişimin, melankoli, içe kapanma ve yaşarken mumyalaşma için yeterince açıklayıcı olarak görülüyor? Bir tebeşirin yıkıntıları altında hangi düş dünyası çöktü?

Bu Dubrovnik Konferansı'ndan bir yıl önce oradaki Bulgar katılımcılar, değişimden önceki son panellerden birine katılmışlardı. Bu panel, "klasik mekân" adını taşıyordu ve karşılarında –daha çok bir karnaval havasında– savunucularının bu forumda daha sonra aynı "klasik" yanılsamaları paylaştıklarını itiraf ettikleri postmodern mekân vardı. Klasik mekân imgelemi, entelektüel tartış-

maları –dünya üstüne konuşma– herkesin eşit temelde katılabileceği birörnek bir kalıp içine sokuyor. Bu imgelem, hiyerarşileri, okulları, jeopolitik, kültürel, dilsel, disipliner ya da yöntemsel farklılıkları, siyasi uzlaşmazlıkları, kurama tepkiyi, kişisel düşmanlıkları, başka eğilimlerin yanından eğilip geçen akademik konumların neden olduğu mekânsal kaymaları dikkate almıyor. İmgelem, "felsefi bir yaşam biçimi"nin hayata geçirilişi (Merab Mamardashvili'de uygulandığı gibi) ve benim seminerdeki bir konuşmayı "yaşamla düşüncenin bir *seste* ortak yaşamı" olarak adlandırdığım olgu tarafından desteklenir (Nikolchina, 2002: 118). Hayal kurmanın mantığı nedir? Bu mekân gerçekten klasik midir? Neden Doğu Avrupalı entelektüeller onu Batı'ya göre tasarladılar?

Öncelikli olan nedir: Madde mi, bilinç mi?

1982'de bir grup Sofya Üniversitesi lisans öğrencisi, değişim öğrencisi olarak Moskova Üniversitesi'ne gitmişlerdi. Hepsi aynı binada kalıyorlardı. Öğrencilerden biri Marksistti ve içki içmiyordu; diğerleri ise içip içip geç saatlere kadar konuşuyorlardı. Yine bir gün böyle konuşurken, sabahın saat ikisinde huzurlu bir biçimde yatağında uyuyan Marksistin odasına girip, şu acil soruyu yanıtlaması için onu sarsma fikri geldi akıllarına: "Hangisi önceliklidir? Madde mi, bilinç mi?"

Bu bir anlamda acımasız felsefi gösteri, diyalektik materyalizmin temel sorusunu hedef almıştı. Gerçek bir Marksistin (bu şakaydı) uykusunda bile olsa hatırlaması beklenen tek bir doğru yanıt vardı: öncelikli olan maddedir; bilinç ikincildir. Maddenin önceliği, altyapının (üretim güçleri ve üretim ilişkilerinin) üstyapı (kültür, bilim, din) karşısındaki önceliğine dayanan ontolojik temeli oluşturur. Emeğin düşünce karşısında, işçinin düşünür karşısında, "fırtınalı, gündelik yaşam pratiğinin" tefekkür içinde bir hayata göre önceliği vardır. Ancak öğrencilerin şakası dogmanın hafif uykusunu hedef almasının yanında farkında olmadan resmî ideoloji işlevine sahip Marksizmin paradokslarından birini ortaya koydu: madde öncelikli olabilir ya da olmayabilir, ancak bu önceliğin sorgulanması kuşkusuz kimsenin vazgeçemeyeceği, düşünürken –özellikle de uyurken– sürekli tetikte olmayı gerektirir.

Bu aralıksız tetikte olma halinin gereğini yerine getirirken ortaya çıkan gerilim, Marx'ın bitmek bilmez Feuerbach üstüne on birinci tezi tartışmasında kendini göstermiştir: "Filozoflar dünyayı sadece değişik biçimlerde yorumlamakla yetindiler; oysa önemli olan onu değiştirmektir." Önemli olan dünyayı açıklamaktansa, değiştirmektir – ya da önemli olan değiştirmektir, açıklamak değil. Elbette, dünya değiştirilmelidir – kimin tarafından? İşçi sınıfı tarafından mı? Öyleyse neden filozoflara hitap ediliyor? Marx'ın filozoflara çağrısı filozofların meşguliyetini –düşünmek– işçi sınıfının dünyayı dönüştürmesine bağlıyor. Sonuç, kendiliğindenci bir hareketlenme ve düşünmenin reddi.

Bu nedenle, rejim, tek geçerli gerçek olarak cesaret kırma, sık sık düşüncenin fiziksel olarak bastırılması ve bunu yerine getirenlerin amansız tetikteliği içinde (burada entelektüellerin yüceltilen erişilmezliklerinin tamamen yok edilme girişimleriyle sürekli sarsıldığı totaliter mekanizmanın somut eylemlerinin tarihini anımsatmaya gerek yok) iktidarını tesis etse de, tek gerçekliğin de dahil olduğu Marksizmin belli iç gerilimlerini destekledi ve hatta düşünme becerisinin sürekli kullanılmasını gerektirdi. Rejimin önceliliğinin –kuramsal kökeninin– ezilenin geri gelmesini sağladığı ve bunun da onun mezarını kazmış olduğu söylenebilir.

Sputnik

Marksizmin bu eğiliminin açık ifadelerinden biri, insanlığın maddi sınırları karşısında "bilimsel materyalist" küskünlüğün beslediği rejimin kibirli isyanların aşırı biçimleriyle baş etmekteki zorluğuydu. İnsanlık evrenin bir parçası olarak kendisinin farkına varacak mı? Kendi doğasını bilinçli biçimde yönlendirilmiş bir "etkin evrim" ile dönüştürecek mi? Fiziksel dünyayı insanın ahlâki gereklerine uyacak biçimde değiştirebilecek mi? Dünyadaki beşiğini bırakıp, güneş sisteminin içinde ve dışında başka gezegenlerde yerleşecek mi? Ölümsüzlüğe ulaşıp, doğanın kör adaletsizliğini denetim altına alacak bir kozmogonik etkene dönüşecek mi? Biyokimyacı Vladimir Vernadsky 1942'de şöyle sormuştu: "düşünce bir enerji biçimi değildir. Nasıl maddi süreçleri değiştirsin ki?" (Vernadsky, 1993: 309). Vernadsky'nin adı önce biyosfer düşüncesiyle duyuldu, sonra noosfer düşüncesiyle: noosfer aklın jeolojik bir etkene başkalaşımını tasavvur ediyor (bunların çabukluk dereceleri sürmekte olan tartışmaların sorularından biridir). Aslında, "bilimsel Marksizm" temelinde insan düşüncesinin evrenin "antropokozmikleştirilmesi" için "çalışabilmesi" düşüncesi ya da insan düşüncesinin gezegen, yıldız ve galaksi boyutlarının doğrudan maddi bir gücü olduğu veya olmaya dönüştüğü, nasıl reddedilebilir? Filozoflara yapılan çağrı "dünyayı değiştirmek" için değil miydi?

19. yüzyılın ortalarından itibaren bu tür sorgulamalar Rusya'da ve sonra Sovyetler Birliği'nde bir dizi bilim adamı, filozof ve sanatçının düşüncelerini etkiledi. Bu, "Rus kozmizmi" olarak adlandırıldı. Rus kozmizminin maddiyattan midesi bulanmış parodoksal bir materyalizmden hareket eden ve "emek verilen madde"nin "cehennem"inden insan zekasının zarafetiyle kurtulmak için isyankâr bir gündemle canlılık kazanan radikal soruları, doğal yasaların hoş görülemez olduğu inancı tarafından harekete geçiriliyordu. İnsanları biyolojik sefillikle lanetliyorlardı; onları en büyük kötülüğe, yerçekimine bağlı olarak görüyor; zamanın öznesi yapıyorlardı. Gelecekteki evrensel uyum, geçmişteki –hatta günümüzdeki, tam şu an gerçekleşen– acının bedelini ödeyebilir mi? Tüm korkutuculuğuyla karşımıza çıkan bu kuşku, Dostoyevski'nin eserle-

rinde önemli bir yer tutar. Kötü muamele görmüş yalnızca bir tek çocuğun gözyaşlarına mal olsa dahi, mükemmel bir toplumu kabullenebilir miyiz? Bu gözyaşları yüzyıllar önce dökülmüş olsa bile mi?

Dostoyevski'den Sovyet paleontolojist ve bilim kurgu yazarı Ivan Yefremov'a kadar varlığını koruyan bu sorgulama kördüğümü, Rus kozmizminin kurucusu Nikolai Fyodorov ile başlamış görünüyor. Fyodorov, yaşamını Moskova'da gözlerden uzak bir kütüphaneci olarak geçirmeyi tercih etti ve eserlerini yayınlamayı reddetti (eserleri o öldükten sonra izleyicileri tarafından basıldı), ancak saygın çağdaşlarının pek çoğu üstünde büyük bir iz bıraktı. Fydorov ile bu uç soru, uç bir yanıt buldu: onun "yeniden babalanma" olarak adlandırdığı bir proje bu ve az çok evrendeki moleküllerin, babaların, yaşamış olan herkesin ama özellikle babaların, yeniden ete kemiğe bürünerek canlanması için bilimsel olarak yeniden düzenlenmesini gerektiriyor.

İlk Rus kozmonotu Gagarin'in onun manevi selefi olarak Sovyet uzay öğretisi için oynadığı rol ile ünlü prens Gagarin'in gayrimeşru oğlu olan Fyodorov'un bu "yeniden babalanma" öyküsünde ilk kozmonot Gagarin'in (aynı adlı prensin bir akrabası!) manevi selefi olarak ortaya çıkmasının yürek parçalayıcı ve bir yandan da biraz gizemli bir yanı var. Ancak eğer "yeniden babalanma", babasız evladın hüzünlü dünyayı geride bırakıp, kozmosu, yaşayan babaların ölümsüz bedenlerine dönüştürme hayalleri kurmasına neden olan örtük acıya işaret ediyorsa, düşüncelerinin çoğu, insanlığı tüm evrene yaymanın kaçınılmazlığı saplantısı dahil, izleyicileri tarafından devralınmıştır. Fyodorov'dan Rus kozmonotikçi Konstantin Tsiolkovsky'ye (1857-1935) kadar bir dizi çalışma bu hattı izlemiştir. Sağırlığı nedeniyle dünyadan yalıtılmış ve okul eğitiminden itilmiş olsa da Tsiolkovsky, Fyodorov'un çalıştığı kütüphanede okurken, ondan kişisel bir okuma listesi edinmiştir. Tsiolkovsky buna karşılık bizi Sovyet uzay programındaki baş kişiye, inşaatçı Sergei Korolyov'a (1907-1966) ve buradan da uzay keşifleri çağına götürüyor (Holquist, 1996; Todorov "The Conquest").

Rejim, kozmizmin çağdaş temsilcileriyle kendi özelliği doğrultusunda ilgilendi: kimileri vuruldu (P.A. Florensky ve N.A. Setnitsky), kimileri sürgünde öldü (V.N. Muravyov and A.K. Gorsky), kimileri yıllarca cezaevi ve çalışma kamplarında kaldı (A.L.Chizhevksy 16 yıl). Ancak diğerlerinin huzur içinde ölmesine izin verildi (iki farklı rejim altında iki kere üniversite özerkliğinin kaybolmasına tanık olmuş ve bir yerde "gerici güçlerin bayraktarı" olarak ilan edilmiş Vernadsky bunlardan biridir) ve Sergei Korolyov örneğinde olduğu gibi kimilerine de (bunların arasında kendi kendini yetiştiren, resmî bilim tarafından devrimden önce önemsenmeyen Tsiolkovsky de vardır) kendi düşüncelerinin propagandasını yapmaları ve böylece "gerçek"e ulaşmaları için cömert kaynaklar sunuldu. Buna karşılık ordu için yaptığı tüm açık katkılara karşın Korolyov da 1938'de on yıla mahkûm edildi (savaş belirsiz bir anda bu hapis

cezasını yumuşattı); önde gelen resmî yazarlardan biri olarak bilinmesine karşın Yefremov'un da 1972'deki ölümünün hemen ardından KGB tarafından evi arandı (elbette Stalin öldükten yıllar sonra).

Her halükârda, Fyodorov'la Soğuk Savaş'ın sembolik olayı arasında doğrudan bir bağ vardır: Manhattan göklerini yırtmaya başlayan, "sarı beyaz parlaklığıyla" Sirius'a rakip çıkan ilk Sovyet yapay uydusunun görünüşü (*New York Times*, 8 Kasım 1957). Hannah Arendt'in belirttiği gibi "atomun parçalanması dahil, hiçbir şeyden daha az öneme sahip olmayan" bu olayın çekim gücü (1958: 1), Stalinist modernizasyon projesine ya da –ister militarist olsun ister tüketim amaçlı– pragmatik kaygılara indirgenemez. Kozmik Mesihçilik ile dünyayı terk etme ve asla geri dönmeme projesinin kesiştiği Sputnik "bilincin" "kör madde" üstündeki iktidarını gösterir. Bu akıl almaz derecede aşırı, fazlasıyla ortadadır. İşte burada, altyapıdan göreli bağımsızlığın tam da komünist sistemin varlığını açıkladığı üstyapı sonsuzluk yolundadır.

Rus kozmizminin komünist rejimin Marksist ideolojisine işlemişliği 1980'lerdeki pek çok seminerde karşıt yaklaşımlar tarafından tartışıldı. Her ne kadar Vladislav Todorov Marx'ın "yatay coğrafi ütopya"sı ile Fyodorov'un evreni "dölleyen" girişiyle "kozmik dikey ütopya"sını ayırsa da (Todorov, 1995: 65-66), yine de bunları rejimin Marksist rejim adına yaptığı modernist çılgınlığın parçası olarak görüyor. Fyodor'un görüşlerini "Ortodoks Mesihçilik ve sol ütopik ahiretçiliğin garip bir karışımı olarak gören Ivaylo Ditchev (1997: 74) bunları Marksizmden sapma olarak görme eğiliminde. Ancak Ditchev "Sovyet komünizminin Fyodorov'a Marx'tan daha yakın olup olmadığını sormaktan" kendini alamıyor (*a.g.e.*: 91). Ben, kozmizmin daha önce değindiğim bir paradoksu örneklediğine inanıyorum. Komünist rejimin totaliterliği, kendini yerleştirmeye çalıştığı öğreti tarafından siliniyordu. Bu, felsefeyi, yani bir düşünce olduğunu bilinçli olarak düşünmeyi, tek bir gerçeğe dönüştürerek kendi kendini geçersizleştiren bir düşüncedir. Er geç böyle bir düşünce kendi aleyhine işleyecektir, yani düşünecektir. Rejimin paradoksal olarak teşvik ettiği düşünmek, kaçınılmaz olarak empoze etmesi beklenen düşüncenin sınırlamasına karşı geliyor. Komünizmin kozmizme sinsi, uyumsuz, genellikle gülünç, hatta küstah ve nihayetinde verimli olacak sızması (özellikle Bulgaristan'da siyasi kariyer ve diktatörün kızı Lyudmila Jivkova'nın gizemli ölümüyle muazzam sonuçları olmuştur) karşı konulmaz ama yine de sürekli bastırılan rejimin sağlıklı yanı sayesinde mümkün olmuştur: silinmekte olanı teşvik etmekten vazgeçmeyi bırakamaması. Kozmizm, bu beceriksizliğin sonucudur: kozmizm, var olana duyulan tatminsizlik ile ilgilidir, bitmemiş bir proje olarak insanlığın statüsü üstündeki ısrarını sürdürmektedir, "etkin evrim" talep eder, huzursuz ve dinamiktir. Uysal özneleri eğitmesi beklenen bir girişim değildi. Baskılara karşın zapt edilemedi ve resmî kurumlarda kendi yolunu buldu.

Bilim kurgu, bilim kurgu dernekleri ve gizli ajanlar üstüne bir sufle

1970'lerin sonunda Sofya'da İvan Yefremov Derneği'ne gitmeye başladığımda, Komünist Gençlik Örgütü tarafından yönetilen Gençlik Kültür Merkezleri'nin bir parçası olarak, pek çok büyük kentte bilim kurgu dernekleri kurulmuştu. Derneğin müdavimleri genellikle lise ve üniversite öğrencileriydi, ancak otuzlu, kırklı yaşlarında ya da daha yaşlı insanlar da vardı. Dernekler, 1980'lerdeki seminerlerin de bir özelliği olan, daha geniş kamusal alanlara (ulusal düzeyde kongre ve konferanslara) açılma ve kendiliğinden özel alanları ve özel yaşamı işgal etme eğilimindeydiler (Nikolchina, 2002: 100). Her ne kadar seminerlerden farklı olarak, derneklerin profesyonel bir temeli yoksa da, bunlar sözlü tartışmalar ve yazılı metinler arasındaki aynı hattı izliyorlardı: bu tür iletişim kurma biçimleri derneklerin birliktelik ruhunu oluşturuyordu. 1980'lerde Sofya Derneği, *samizdat* ve resmî yayın sınırında bir dizi yayınladı ve değişimden sonra bunların müdavimlerinin bir kısmı profesyonel yazar ve yayıncılar olarak ortaya çıktı.

1989 baharında gizli servisler, muhtemelen herkesten çok farkında oldukları rejimin ani çöküşü karşısında umutsuzluğa kapılınca, entelektüellerle ilgilenen, Altıncı Bölüm olarak adlandırılan yerden, bilim kurgu ve bilim kurgu dernekleri ve benden sorumlu olduğu ortaya çıkan bir memur bana geldi; oysa bu derneklere gitmeyi on yıl önce bırakmıştım. Olmayacak şey, Prag diye adlandırılan bir kafede buluştuk. Bu buluşmanın nedeni açıkça anlaşılamasa da –tabii eğer bu nedenin memurun Amerikan bilim kurgu yazınındaki son gelişmeler hakkındaki nazik entelektüel ilgisi olduğunu varsaymıyorsak– bu görüşme a) unutmaya başladığımız bir ayrıntının, gözlenmekte olduğumuzu hatırlatacak bir yıldırma kampanyasının parçasıydı; b) gizli servislerin onlardan bunu her kim talep etmişse, ona bir şeyler yapmaya çabaladıklarını göstermenin bir parçasıydı. Pek çok entelektüele onlar tarafından ilk ve şansına rejimin bu son yılında son kez uğranıyordu.

Komünizm sırasında Bulgaristan'da muhalefet üstüne ufuk açıcı çözümlemesinde, 1985'te bir görüşme için, benden farklı olarak, daha korkutucu bir davetle Altıncı Bölümün bürosuna gitmesi istenen Dimitrina Petrova "güvenlik servislerinin her şeye gücünün yettiği efsanesi"nin yıkılmasının 1980'lerin önemli başarılarından biri olduğuna dikkat çekiyor. Petrova yazısında, Moskova'daki içki alemi sırasında uyurken de düşünüyor mu kontrol etmek için uyandırılan, Ortodoks olmayan Marksist Krassimir Kanev'in düzenlediği "organlar" ile baş etmenin dikkate değer stratejisini anlatıyor.[2] Ancak Petrova yal-

2 Petrova'nın Altıncı Bölümde bir görüşme için çağırılmasının ardından olanların öyküsü şöyle: Krassimir Kanev, "organlar" önündeki davranışlar için şu varsayımlara dayalı bir strateji oluşturdu: (i) "Organlar"ın muhalif açıklamaları izlemek ve belgelemek için yeterli teknolojik takip kapasitesi yoktur ve muhbir öğrenciler profesörün söyledikleri hakkında muhtemelen sözlü

nız Sofya entelektüellerinin, belki de birbirleriyle ilişkili olmaları sayesinde gizli servisle bu göreceli özgürlüğü kazandığına da işaret ediyor; Sofya dışında 1980'lerde bile baskı korkunç biçimlerde kendini göstermişti. Genç bilim kurgu "gözlemci"mden neden üniversite hareketleriyle ilgilenenlere kaydırılmadığımı hâlâ düşünüyorum. Belki de bu uysallığım hakkında kötü bir işarettir. Ancak bilim kurgu derneklerinin özel incelemelere hedef olmasına bugün o zamankinden daha az şaşırıyorum.

Bunun en açık ama en az ilginç açıklaması: olayları başka gezegenlere konumlandırarak bilim kurgu dolaylı olarak mevcut düzeni eleştirebilir: ütopyalar, olması hedeflenip de olmayanı göstererek; anti-ütopyalar kuşku uyandıracak kadar "reel sosyalizm"e benzeyen başka gezegenlerdeki totaliter rejimleri resmederek. Ancak rejimin bilim kurgudan duyduğu kaygı sanırım asıl olarak kinayeli dağarcığını hedef almıyordu. Onun stratejik potansiyeli çok daha büyük bir rahatsızlık yaratmış olmalı: "bilimsel" olmasıyla bilim kurgu, bilimlerin halihazırda kazanmış olduğu, tabiri caizse, ideolojik denetim muafiyetinden yararlanmıştı. Bu, Podoroga'nın bugün de varlığını koruyan Post-Klasik Felsefe, Edebiyat ve Sanat Çalışmaları Laboratuarı (Buck-Morss, 2000: 223) ve Epstein'ın bir "kültürel laboratuar" (Miller-Pogacar: 4) yaratma düşüncesi de dahil tüm sosyal bilimlerin uyguladığı stratejiydi. Bu yüzden, bilimsellik iddiasındaki yapısalcı ya da başka bir yönelime sahip kuramlar, marjinal de olsa var olabildi.[3] Bilim ve sosyal bilimler, "bilim" ve "kurgu" arası bir melez olarak bilim kurgu, sosyal bilimlerin ve hatta edebiyat ile sanatın siyasi denetimden kurtulması için bir köprü ve bir örnek yarattı.

Bilim kurgu yayıncılığını kısıtlayan sansürün dayattığı kalite kontrolü, son derece seçici bir alanı eğlence ve güzel hayallerin dünyasından üst düzey sor-

ve/veya yazılı raporlar vermişlerdir, teyp kaydı değil; (ii) güvenlik görevlileri Marksist ideolojiye, onu tüm ayrıntılarıyla çalışmış rejim muhalifleri kadar hâkim değildir; (iii) güvenlik görevlileri tamamen kişisel gözdağı verirler ve üniversite profesörlerini tek tek yıldırmak istedikleri gerçeğinin yayılmasının mümkün olan her şekilde önüne geçmek isterler; (iv) bu aşamada, daha öncekinden farklı olarak, "organlar" rejim muhaliflerini öldürmeye ya da onlara işkence yapmaya hazır değildir, özellikle de bu kişiler Sofya'daki entelektüel çevrelere dahilse. Tüm bu varsayımlar doğruydu. Neo-Hegelcilikle suçlanan yazar, sorgulayıcısıyla onun çok az bildiği neo-Hegelci düşüncenin güzellikleri üstüne tartıştı. Bunun gizli bilgiler içerdiği gerekçesiyle görüşmenin kendisi ve sohbetin içeriğinin açığa çıkmaması için bir uyarıyı imzalama baskısıyla karşılaşınca, imzalamayı reddetti. Üstelik bir de sorgulandığını ertesi gün bölüm toplantısında ve mümkün olduğunca çok kişiye anlatacağını açıkladı. Ondan sonra da aynen böyle yaptı. Bu ve bunun gibi olaylardan çıkarılacak temel dersler hızla yayılıyordu: (i) gayri resmî kamusal alandaki geniş tanınırlığın koruyucu bir işlevi vardı; (ii) güvenlik görevlileriyle konuşma entelektüel ve ideolojik konulara girince sorgucular kaybetmeye mahkûmdu; (iii) güvenlik görevlilerinin önünde ifade edilen her şey kesinlikle soyut düşüncelerle sınırlı kalırken, olgular ve özellikle somut kişiler hakkında kesin sessizliğe sadık kalınmalıydı; (iv) tüm bu yukarıdakiler bir yana, herhangi bir iletişimi basitçe reddetmek en iyisiydi, çünkü düşünce polisi (Devlet Güvenlik Komitesi'nin Altıncı Bölümü) zaten yasadışıydı (Petrova).

3 "Matematik ve kuramsal fiziğin yüksek prestiji (Sovyet kurumsallığı tarafından ideolojik nedenlerle materyalist bilimin zirvesi ve teknolojik başarının temeli olarak pratik nedenlerle bu onuru almıştır) kuantum mekâniği ve dil modellerine başvurmayı bir araya getirerek insani konular hakkında tartışmayı kolaylaştırmıştır" (Engelstein 387).

gulamaların olduğu bir alana dönüştürerek, rejimin paradokslarına bir rahatsızlık daha ekledi. Bu, Stanislaw Lem'in piyasanın Amerikan bilim kurgusuna yaptığından şikâyetinin ironik arka planını oluşturuyor:

> Kozmosun evcilleştirilmesi olgusu, Pascal'ın korkuyla söz ettiği o sonsuz, sessiz boşlukları sıyırıp atan eksilme, bilim kurguda sözün gelişi sayfalara sıçrayan kanla maskelendi. [...] bunun sonucunda, "ora"ya ulaşıp kendi anlamı hakkındaki sorunun yanıtını bulma yönündeki boş umudunda, insanın çözülecek yeni muammalar ve gizemi kaldırılacak yeni sırlar tasarlamasına neden olan [insan dışı evrenin] kayıtsızlığını yitirdi (Lem: 205-206).

Bu öykünün sonunda gizli servislerin nasıl göründüğünü kaydetme arzusuna ben de karşı koyamayacağım. Lem, Philip K. Dick'in çok iyi yazdığı rahatsız edici kurumsallık karşıtı öngörülerine hayranlık duyuyor ve onu "şarlatanlar arasında öngörü sahibi bir kimse" olarak adlandırıyordu (106). Lem'in Dick'in FBI'ya sürekli onu eleştiren ve onu Amerikan bilim kurgu yazınını yok etmeye çalışan, "Krakov'dan kim olduğu belirsiz bir grup" olarak tanımlayan mektuplar yazdığını bilmesi mümkün değildi. FBI herhalde bu açık paranoya ürünlerini dikkate alınıyordu. Ancak Dick de gençliğinde gizli servis tarafından ziyaret edilmiş gibi görünüyor – benzer olaylar Doğu'da onunkinden çok daha dengeli psikolojiler yaratmıştır.[4]

Bilim kurgu dernekleri gibi muhbirlerin hoş bir biçimde kayıtsız kaldıkları başka bir durum da o zamanlar için psikolojik sağlıkla ilgili bir rahatsızlık belirtisinin olmasıydı. Bir topluluk olarak bilim kurgu dernekleri, 1980'lerdeki seminerler gibi konuşmalara gölge düşürecek saptamalara izin vermiyordu. Seminerlerde kuramın bir iletişim aracı olması gibi bilim kurgu da disiplinler arası, iletilebilir ve çevrilebilirdi; özgül kimliklere bağlı değildi, sınırları aşabilir, farklı siyasi, disipliner ve kişisel konumlardan da olunsa onun alanına girilebilirdi; etkileşimli ve tartışılabilirdi. Var olan hakkında bir tatminsizliğin sesiydi.

Fantazi

1929'da, Vernadsky biyosfer terimini gündeme soktuktan sonra ve noosfer teriminin kavramsal potansiyeline kaymadan önce, P. A. Florensky ona yazdığı bir mektupta "pnömatosfer" düşüncesini önerdi: "Bana kalırsa, ben somut bir kanıt gerektirecek bir düşünce ifade etmeyi tercih ederim ve bu da ancak sezgisel bir başlangıç olur. Biyosferin içinde ya da üstünde pnömatosfer olarak adlandırılabilecek, yani kültürün ya da ruhsallığın dolaşımının bir parçası olan belli bir madde türü olan bir şeyin var olduğu düşüncesi..." (Florensky, 1989: 197).

4 Philip K. Dick'in FBI'ya yazdığı mektuplar hakkında üç farklı yaklaşım için bkz. Heer, Philmus, ve Rickman.

"Kültür" ve "ruh"un biyosferin bir "maddesinin parçası" olarak dolaşımda olduğu düşüncesi alındı ve Iurii Lotman'ın göstergebilim kuramı içinde işlendi. "Düşünen dünyalar" açısından bakıldığında (Lotman'ın İngilizcesi "Universe of the Mind" olan kitabı Rusça'da "düşünen dünyalar içinde", "Vnutri misliashchih mirov" olarak çıkmıştı), Lotman'ın kuramı kozmizmin bir başkalaşımı olarak ortaya çıkıyor – ya da onun çok önem verdiği bir terim kullanacak olursak, çevirisi. Lotman'ın haklı olarak Vernadsky'nin noosferine dayandırdığı semiosferi, kendi kendine işleyen, özneler üstü ve karşı konulmaz görünen süreçlerin anlam kazanma süreciyle kendini düşünerek var eden kolektif bir akıldır (nous). Çok sayıda yoğun göstergeleştirmenin sınırlarının kesişmesi, sınırlar boyunca hareket ederek ara vermeksizin çevrilmek ve iletilmek zorunda olan mesajlarla genişlemesiyle semiosfer bireyin de totaliter denetimin de ötesindedir. Diğer semiosferlerle ve eski, artık ölü semiosferlerin kalıntılarıyla –kuyruklu yıldızlarla– çarpıştığı göstergebilimsel uzayda dev bir göksel cisim gibi hareket eder. Ayrıca kendi içine kapalı değildir, patlayabilir ve böylece göstergesel olmayanlara "göstergebilimsel pencereler" açabilir. Göstergesel olmayanların parçalarını kendi ölü içeriklerini göstergeleştirilemeyene yönelterek bir arada toplayabilir... Semiosfer "güneş gibi görür, hareket kümecikleri farklı yerlerde, derinliklerde ve yüzeyde, görece huzurlu yerleri yoğun enerjileriyle ışıldatarak kaynarlar. Ancak güneşinkinden farklı olarak semiosferin enerjisi bilginin enerjisi, düşüncenin enerjisidir" (Lotman, 1990: 150).

Semiosferin tasviri şaşırtıcı derecede Stanislaw Lem'in Tarkovsky tarafından dikkate değer bir filme dönüştürülen romanı *Solaris*'teki düşünen okyanusa benziyor.[5] Noosfer düşüncesi *Solaris*'te sözün tam anlamıyla gezegen büyüklüğünde bir beyin gibi sunuluyor. Kendi kozmik çevresini kontrol ediyor ve bu yoğun ve yalnız kovanı –çeşitli iyi niyetli ve sonunda kuşkulu bir başarı kazanan girişimlerle– anlamaya çalışan insanlarla garip bir "iletişim"e giriyor. Pascal'ın korkuyla söz ettiği sonsuz, sessiz boşluklarda insani bir anlam bulunacağına dair "boş umudu" ile kuşkucu olduğu kadar, Lem yine de düşüncenin "antropokozmik" boyutunun manzarasını sunmaktan geri kalmıyor. Bir başka kayıp kuşak, "düş savaşçıları" hakkında bir anlatı yaratma çabamda bu manzaraya, kozmizmin manzarasına geri dönecek olursam, bu, ütopik ufuklarını oluşturan "düşler dünyası"nı "klasik uzay" düşüncesinden ve kimi edebiyat türlerinin geciken dirilişinden ayırabilmek içindi. Bunun yerine ortaya çıkan, düşsel bir küresel "akıl"ın (nous) yaratılmasıydı. Kuramsal öncülleri ilk olarak Vernadsky'nin noosfer'i ile önerilen ve daha sonra Lotman'ın semiosferi ile geliştirilen ve Lem'in romanı ile Tarkovsky'nin filminde düşünen okyanus olarak güçlü bir sanatsal tasviri yapılan bu fantazi, yani "güneş gibi gören" ve "hareket kümecikleri"ni yorulmak bilmeden yeni bir düşünceye çeviren gezegensel bir akıl fantazi-

5 *Solaris*'in yeni Amerikan uyarlaması kozmik boşluklar karşısında düşünme, (kendini) bilme ve anlama sorularının yerine aşk ve ölümsüzlük sorularını geçiriyor ve böylece değindiğim ütopyanın kaybını örnekliyor.

si, tam da bir "topos outopos", mekânsız bir yer, bir ütopya olduğunu unutması noktasında bir fantazi olur. Bu nokta, fantazinin Batı imgelemiyle bir özgürlük, bolluk (bu meseleler ayrıdır) dünyası olarak değil, entelektüelliğin logobiyotik ölümsüzlüğünün ülkesi olarak kaynaştığı yerdir. Sırrına varılmaz, içine girilmez, gizemli ve yine de çok etkin düşüncenin düşsel okyanusu işte buradadır. Dante'nin Araf'ında olduğu gibi Antikite'nin güzel gölgeleriyle karşılaştığı ve onlarla karşılaşmanın düşsel eylemi içinde yalnız kendi şiirsel kaderini değil, Batı'nın geleceğinin kaderini de bir araya getirdiği yer; işte insanlığın ifade gücünün çağlar boyunca kesilmeksizin soylu fısıltılarını pekiştirdiği yer burasıdır. Buna katılmak için yolumuzda duran canavarlardan kurtulmak yeterli olacaktı.

Düş kırıklığının ironileri şu görünüşlerle kendini gösteriyor. Rüya görürken de felsefi bulmacalarını düşünmeye devam ediyor mu kontrol etmek için uyuyan Marksisti uyandıran öğrencilerin sınıfından bir filozof, değişimden hemen sonra Kuzey Amerika'da bir doktora programına katıldı. Yağmurlu, karanlık bir öğleden sonra, bölümüne yürürken, neo-gotik binanın önünde duran, tüm dikkatlerini verdikleri bir tartışmanın içinde gibi görünen en çok sevdiği iki profesörü fark etti. "Bu iki mükemmel insan hangi önemli felsefi ikilemi tartışıyorlar?" Aklında Rafaello'nun "Atina Okulu"ndan Plato elini göğe doğru kaldırırken Aristo'nun iyi ölçülmüş bir yatay hareketle coşkusunu gösterdiği görüntüler. Daha çok yaklaştı. Tartışma sigorta şirketleri üstüneydi.

Yeniden heterotopya

Foucault, her ikisi arasındaki farkı örneklemek için aynayı ütopya ve heterotopyanın karışık bir deneyimi olarak kullanıyor. "Hiçbir yer"e bakıyorum (aynadaki görüntüm); kendime bakarak –bakışa dönerek aynadaki görüntüm bakışıma dönüyor– "hiçbir yer" "bir bakıma benim işgal ettiğim konuma bir tür tepki dayatıyor" ve böylece cisimleşerek var oluyor. Aynadaki yansıma gibi ütopya da kendimi olmadığım yerde görmemi sağlayan bir "yersiz yer"dir. Heterotopya, aynadan gelen bakışın beni "olduğum yerde kendimi yeniden kurmama" zorlayan maddi güce dönüşümdür. Ütopyanın zıddı olarak, heterotopyanın normalleştirici bir işlevi vardır ve aynanın bu yüzündeki süreçleri disipline etmeyi kolaylaştırır.

Bunzhulov, komünist sistemin "normal toplumlar"ın heterotopyası olarak yaptığı çözümlemesinde (1995: 19) Jorge Luis Borges'in "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" adlı eserine değinerek, komünist heterotopyayı açıklamak için aynanın yeterli olmayacağı ve ihtiyacımız olanın daha çok "bir aynayla bir ansiklopedinin birleşmesi" olduğuna dikkat çekiyor (Borges, 1964: 3). Bunzhulov, Borges için önemli olan belli bir yaklaşımı görmezden geliyor: "Uqbar'ın tarikat şeyhlerinden biri"nin ağzından Borges "çiftleşme sırasında ayna olması günahtır, çünkü erkeklerin sayısını artırır" diyor (*a.g.e.*: 3). Bu nedenle burada ayna, çift-

leşme ve ansiklopedinin bir araya getirilmesi açısından bir benzerlik vardır. Ancak çiftleşmeden farklı olarak, ayna ve ansiklopedinin biraraya getirilmesi "Var olmayan bir tanrıya ölümlü insanın dünyayı kavrayabileceği"ni kanıtlama kibrinin varlığını gerektirir. Aslında Borges'in öyküsünde insanlar toptan, bütünlüklü dünyalarda yükselirler. Bu dünyalardan biri, zavallı ayna yaratığı Uqbar'ın tarikat şeyhi aynalar ve günah üstüne konuşurken, "astronomlar, biyologlar, mühendisler, metafizikçiler, şairler, kimyacılar, cebirciler, ahlâkçılar, ressamlar, geometricilerden oluşan gizli bir topluluk" tarafından var edilirler – var edilirler, yani "meleklerin değil, satranç ustalarının kesinliğiyle".

Heterotopya kavramı, iktidarın jeopolitik kullanımındaki yansıtıcı etkilerinin çözümlenmesi için Soğuk Savaş tarihinde örneği fazlasıyla görülen kendine özgü bir giriş sunuyor. Ancak burada, onun kayıp ütopyamızı teşhis etme potansiyeli ilgimi çekiyor. Bir ayna ve ansiklopedinin çocukları olan bizler, bir "yer"e baktığımızı düşünüyorduk. Oysa bunun sadece başka bir ayna olduğu ortaya çıktı.

Çeviren EMRE GÜRBÜZ

KAYNAKÇA

Angelov, Angel (1977) "Dialog i dialogizm", *Literaturen vestnik*, 9 Nisan 1997.

Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press. [Türkçesi: *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, 1994, İletişim, İstanbul].

— (1977) *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books.

Bogdanov, Bogdan (1985) *Mit i literatura*, Sofya.

Boiadjiev, Tzotcho (1984) *"Nepisanoto uchenie" na Platon*, Sofya.

— (2004) "Preface", Nedyalka Videva, Tzotcho Boiadjiev, Stoyan Assenov (der.) *Filosofski seminari: 20 Years Gjuletchitsa* içinde, Sofya.

Borges, Jorge Luis (1964) "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", çev. J.M. Fein. *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings*, A New Directions Book.

Brown, Wendy (1995) *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton: Princeton UP.

— (2001) *Politics Out of History*, Princeton: Princeton UP.

Buck-Morss, Susan (1999) "Pis'mo iz Nyu-lorka", *Hudozhestvennyi zhurnal*, 25.

— (2000) *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass-Utopia in East and West*, Cambridge: MIT Press. [Türkçesi: *Rüya Âlemi ve Felaket: Doğu'da ve Batı'da Kitlesel Ütopyanın Tarihe Karışması*, çev. Tuncay Birkan, 2004, Metis, İstanbul].

Bunzhulov, Andrei (1991) "Modernoto obshtestvo i sotsialisticheskata heterotopia", *Kritika i humanizm*, 3: 207-223.

— (1995) *Heterotopii*, Sofya.

— (1999) "Vlast i vidimost (Uvod v fenomenologiata na heliotropizmite)", *Kritika i humanism*, 6: 161-176.

Ditchev, Ivaylo (1997) *Donner sans perdre. L'echange dans l'imaginaire de la modernité*, Paris: Harmattan.

Engelstein, Laura (2001) "Culture, Culture Everywhere: Interpretations of Modern Russia, across the 1991 Divide", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 2(2), Spring.

Florensky, P. A. (1989) "Perepiska", *Novyi mir*, 2.

Foucault, Michel (1986) "Of Other Spaces", *diacritics*, 16(1).

Fraser, Nancy (1997) *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York: Routledge.

Heer, Jeet (2001) "Marxist Critics are Following Me! Philip K. Dick and the FBI", *Lingua Franca*, 11(4), May/June.

Holquist, Michael (1996) "Tsiolkovsky As a Moment in the Prehistory of the Avant-Garde", J.E. Bowlt ve O. Matich (der.) *Laboratory of Dreams. The Russian Avant-Garde and Cultural Experiment* içinde, Stanford: Stanford UP.

Jameson, Fredric (1991) "Conversations on the New World Order", Robin Blackburn (ed.) *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism* içinde, New York: Verso.

Kiossev, Alexander (1995) "Introduction", Alexander Kiossev (der.) *Post-Theory, Games, and Discursive Resistance: The Bulgarian Case* içinde, New York: SUNY Press.

Kiossev, Alexander (2004) "Theoretical memoir", Nedyalka Videva, Tzotcho Boiadjiev, Stoyan Assenov (der.) *Filosofski seminari: 20 Years Gjuletchitsa* içinde, Sofya, s. 134-143.

— (der.) *Post-Theory, Games, and Discursive Resistance: The Bulgarian Case*, New York: SUNY Press.

Kuiumdjiev, Kristiu (1978) "Tsvetan Stoyanov", Tsvetan Stoyanov, *Nevidimiat salon* içinde, Varna, s. 5-17.

Lem, Stanislaw (1984) *Microworlds*, San Diego: Harcourt Brace and Company.

Lotman, lurii (1990) *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*, çev. A. Shukman, Londra: Tauris.

Lotman, lurii (1992) *Kul'tura i vzryv*, Moskova: Gnozis.

— (1997) "Sovremennost' mezhdu Vostokom i Zapadom", *Znamia*, 9.

Mamardashvili, Merab (1997) *Lektsii po antichnoi filosofii*, Moskova: Agraf.

Miller-Pogacar (1995) "Introduction", Michail N. Epstein, *After the Future. The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture* içinde, Amherst: Massachusetts University Press.

New York Times, Nov 8, 1957.

Nikolchina, Miglena (2002) "The Seminar: Mode d'emploi. Impure Spaces in the Light of Late Totalitarianism", *differences*, vol. 15, Spring, s. 96-127.

— (2005) "My Hobby is People: Migration and Communication in the Light of Late Totalitarianism," Luisa Passerini, Dawn Lyon, Enrica Capussotti ve loanna Laliotou (der.) *Women from East to West* içinde, Oxford: Berghahn Books.

Petrova, Dimitrina (yayınlanacak) "Opposition and Dissidence in Bulgaria during Communism", Detlef Pollack ve Jan Wielgohs (der.) *Dissent and Opposition in Communist Eastern Europe: Origins of Civil Society and Democratic Transition* içinde, Ashgate.

Petrovskaia, Elena (1999) "Etot smutnii obraz devianostyh", *Hudozhestvennyi zhurnal*, 25.

Philmus, Robert (1991) "The Two Faces of Philip K. Dick", Science Fiction Studies, Greencastle, IN (SFS), March, 18:1 (53), 91-103.

Rickman, Gregg (1991) "Dick, Deception, and Dissociation: A Comment on 'the Two Faces of Philip K. Dick'", Science Fiction Studies, Greencastle, IN (SFS), July, 18:2 (54), 290-293.

Ryklin, Michail "Parnikovyi effect," *http://azbuka.gif.ru/critics/parnik/*

Stoyanov, Tsvetan (1988) "Za hubavite razgovori", *Kulturata kato obshtuvane* içinde, Sofya.

Todorov, Vladislav (1995) *Red Square/Black Square: Organon for Revolutionary Imagination*, New York: SUNY Press.

— (manuskri) "The Conquest of the Vacuum".

Toncho Zhechev, "Tiga po Tsvetan Stoyanov", in Tsvetan Stoyanov, *Kulturata kato obshtuvane*, Sofia, 1988:5-23.

Vattimo, Gianni (1992) "From Utopia to Heterotopia", *The Transparent Society*, çev. David Webb, Cambridge: Polity Press.

Vernadsky, Vladimir (1993) "Neskol'ko slov o noosfere", Gacheva A. G. ve S. G. Semyonova (der.) *Russkii kosmizm. Antologia filosofskoi mysli* içinde, Moskova: Pedagogika-Press.

Zhechev, Toncho (1978) "Tsvetan Stoyanov i negovata posledna kniga", Tsvetan Stoyanov, *Geniat i negoviat nastavnik* içinde, Sofya, s. 5-15.

Žižek, Slavoj (2002) "A Plea for Leninist Intolerance", *Critical Inquiry*, 28, Winter.

David Harvey ve ütopyalar

NEŞE YEŞİLKAYA

DAVID HARVEY
SPACES OF HOPE
EDINBURGH UNIVERSITY PRESS:
EDINBURGH, 2000, 293 SAYFA

Son yıllarda yapılan yayınlardan izlenebileceği üzere ütopya konusu yeniden gündeme gelmiş görünüyor. Bu ilginin ardında yatan sebeplerin arasında, hem yerel ölçekte hem de dünya üzerinde yaşanan eşitsizlik ve buna bağlı yoksulluk, 11 Eylül'den itibaren artan şiddet-terör ve doğal çevre ile ilgili küresel problemler sıralanabilir. Bu olumsuz şartlar, ütopyaları yeniden gündemimize taşımaktadır. David Harvey'in *Spaces of Hope* adlı eserini ele alırken, bu ilgiye paralel olarak biz de ütopya kavramının tartışıldığı üçüncü Bölüm (*The Utopian Moment*) ve Harvey'in ütopyası *Edilia* üzerinde özellikle duracağız.

Türkçeye pek çok eseri çevrilmiş bulunan ünlü coğrafyacı David Harvey, *Spaces of Hope* adlı eserinde içinde bulunduğumuz şartların aslında hiç de kaçınılmaz olmadığını, dönüştürülebilir, değiştirilebilir ve yeni bir sistem inşa edilebilir olduğunu savunmaktadır. Margaret Thatcher'ın "başka seçenek yok" (there is no alternative) sözünü kitap boyunca tekrarladığı metninde Harvey, aslında başka seçenek olmadığı fikrinin bize dayatılan bir durum olduğunu vurgulamaktadır. Raymond Williams'ın *Resources of Hope* adlı çalışmasına atfen kitabına *Spaces of Hope* adını veren (17) Harvey için *hope* (umut) önemli bir kavramdır.

Aslında bir ütopya için en gerekli olan şey umut ve geleceğin daha iyi olabileceğine dair iyimser bir inançtır. Harvey, Ernst Bloch'un "olasılığın kötü bir baskısı vardı" ve "dünyanın olasıya dönüşümünün engellenmesinde açık bir çıkar vardır" deyişini hatırlatır. Harvey'e göre Bloch, ütopik düşüncelerin tüm formlarının yok oluşu ile umutsuzluğun, alternatif politikaları imkânsız hale getirdiğini ifade etmektedir (156). Gramsci'ye değinerek iktidarın iyimserliğine karşı, entelektüellerin kötümserliğine dikkati çeken Harvey aslında hapishanede olmasına rağmen mücadele ve daha iyi bir geleceğe inancını koruyan Gramsci ile bugün bulunması zor olan iyimser entelektüel arasındaki ironiyi de ortaya çıkarmaktadır (17).

Harvey'e göre, Berlin Duvarı'nın çöküşünü takiben Marksist kuram gerilemiştir; oysa Marx'ın *Kapital*'i "en barbar" 19. yüzyıl devletini anlatıyor olmasına rağmen, kapitalizmin sınırsız bir şekilde alıp başını gittiği bugün için bile geçerli bilgiler taşımaktadır (7-8). Bu metnin hâlâ geçerli olmasına rağmen dikkate alınmayışına değinen Harvey için Marx'ı okumayı bırakmak demek, güncel yüzeysel entelektüel modaya teslim olmak demektir (11-15).

1848 Komünist Manifestosunu masaya yatıran Harvey, bu metinde mekân (*space*) kavramının muğlak kaldığına işaret etmektedir. Oysa Harvey'e göre mekânsal boyut (*spatial dimension*) olmasa kapitalizm çoktan tarihe karışırdı. Kentleşme, işçilerin bir araya toplanmaları ve ortak çıkarlarının farkına varmalarını sağlarken, diğer taraftan pazar burjuvaziyi dünyaya yaymakta ve her yere kozmopolit bir karakter vermektedir. Harvey, Lefebvre'in bıkıp usanmadan ısrarla üzerinde durduğu "mekân üretiminin" kapitalizmin sürekliliğini sağladığını ifade etmektedir (24-30).

Kapitalizmin ürettiği mekânlardan bir örnek de Harvey'in yaşamının çoğunu ge-

çirdiği ve evi olarak benimsediği Baltimore'dur. Harvey'e göre Baltimore'un büyük bölümü bir pislik - karışıklıktır (*mess*). Bu büyüleyici bir karışıklık (*enchanting mess*) olmaktan ziyade, korkunç bir karışıklıktır (*awful mess*). 1969'dan bu yana kentte durum daha da kötüye gitmiştir. Harvey Baltimore'da 40.000 boş ev bulunmasına rağmen kentte evsizler, işsizler ve dar gelirlilerin varlığına işaret eder. Baltimore'da en iyi okullar vardır ama bu özel okullar şehirde yaşayan öğrencileri kabul etmez. Devlet okullarında ise eğitim kalitesi düşüktür. Hastaların sağlık hizmetlerinden yararlanma imkânları yoktur (141). Ancak kentin imajını geliştirmek için kültür merkezleri, oteller, stadyumlar ve benzerlerine büyük harcamalar yapılır. Bu yatırımlarda kamu-özel teşebbüs ortaklığı "halk riski yüklenirken, özel kârı alır" anlamına gelmektedir. Yaratılan bu renkli ve gösterişli alanlardan fakirler uzak tutulur, zenginler ise kendi güvenli kalelerini inşa eder. Harvey ısrarla sorar 'hakikaten bu kadar çaresiz miyiz'?

Harvey'e göre aslında kapitalizmin kendisi de bir ütopyayı gerçekleştirmiştir. Son yirmi yıldır başka seçeneğin olmadığına inandırıldığımız şey, *laissez-faire*, bu 19. yüzyıl ideolojisi, 19. yüzyılda Britanya, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise Amerika aracılığı ile tüm dünyaya yayılmış ve zaferini bize dayatmıştır (175). Pazar ekonomisi bir ütopyayı başarmıştır. Burada Marx'ın "sermayenin bir tarafta birikimi, diğer tarafta açlık, yokluk, sefaletin birikimi demektir" sözünü hatırlatır. Oysa Harvey'e göre Marx'ın bu "serbest pazar ütopyacılığının dahiyane yapıçözümü" bastırılmıştır (176) ve yalnızca John Gray kapitalizmin bu yıkıcı ütopyacılığını eleştirmiştir (177).

Burada Harvey'in argümanı oldukça nettir: Amerikalıların ütopik hayali gerçek oldu, başka bir ütopya neden kurulmasın (192).

Serbest piyasa ütopyacılığının gerçekleşebilmesi için, çalışacağı, içinde yer alacağı mekânı kurması gerekir. Mekânı nasıl ele aldığı ve nasıl ürettiği önemlidir. Harvey son yirmi yıldır, 'kapitalizmin kendi imajını kentte nasıl gerçekleştirdiğini', yıkıp nasıl tekrar inşa ettiğini araştıran bir coğrafyacı olarak bu durumun dünya yüzeyinde son yirmi yıldır yaşanan değişim olduğunu hatırlatmaktadır (177).

Mekânla ilişkili olarak Harvey, kent ve ütopya figürlerine değinir ve ütopyaların genel bir panoramasını verir. Harvey'e göre Homer'in kent devleti Phaeacia (Odyssey) Plato için olduğu kadar Thomas More için de önemli bir kaynaktır. Hıristiyanlıktaki cennet, sonsuz kent (*eternal city*) düşüncesi ve bunun karşıtı olan karmaşa kenti (Babil, Sodom ve Gomore gibi karşı ütopyalar) Batı düşüncesinde hep yer almıştır. Karşı-ütopya fikrine bir başka örnekse Orwell'ın meşhur *1984* romanıdır (157).

Yakın dönem ütopyalardan biri de yeni kentleşme (*new urbanism*) ile örneklenebilir. Aslında yeni kentleşmenin nostaljik olduğu kadar pozitif bir öneri de getirdiğine ve mevcut kurumlarla savaş halinde (girişimciler, bankacılar, hükümet vs.) olduklarına işaret eden Harvey'in yeni kentleşmeye karşı eleştirileri de vardır. Harvey'e göre olumlu tarafları, Mumford'ın geleneğinde bölgeye bir bütün ve organizma olarak bakma eğiliminde olmaları ve İkinci Dünya Savaşı'ndan beri Amerika'yı saran otomobil odaklı "suburb"-merkez ikili yaşam şeklinin problemlerini deşmeleridir. Kontrolden çıkmış büyük kentleri ilişkili 'kent köy'lerine dönüştürmeye çalışırlar. Prens Charles Britanya'da bu 'kent köyleri' kentsel yenileşme için tartışmaya açar ve Leon Krier de onun mimarlarındandır. Fakat bu ütopik görüşün nesnelleşmesinde problemler vardır. Harvey'e göre, komünitede yaşamanın fiziksel tasarımla çözülebileceğini zannederler. Bizi tüm sorunlardan ko-

mûnite kurtaracaktır ama ne tür bir komüniteden söz ediyoruz?... Tasarlanan yerler, içinde Laure Ashley dükkânları olan mahallelerdir. Harvey bu komünite anlayışının karanlık taraflarına işaret eder. Komünite ruhu sosyal düzensizlik, sınıf çatışmaları ve devrimci ayaklanmalara karşı çare olarak görülmektedir. Harvey'e göre bu, denetim ve baskıyla sağlanır ve sosyal değişimi kolaylaştırmaz, aksine bariyer teşkil eder (169).

Harvey'in bu mekânsal öneriler üzerinde durma sebebi kent üzerine düşünmemizi sağlamaktır. Harvey, "biz evimizi, evimiz bizi yapar" sözünün antik Yunan'a kadar gittiğine işaret eder. Evimizi inşa ederek gerçekte kendimizi de yeniden kurmaktayızdır (*remaking ourselves*, 158-159). Marx'a referansla "en kötü mimarı en iyi arıdan ayıran şeyin insanların inşa etmeden önce hayalini kurmuş olmalarıyla" açıklar. Mimar figürünün metafor olarak anlamı önemlidir. Özetle Harvey'e göre kentimizi kolektif olarak inşa ediyorsak, kendimizi de kolektif olarak inşa etmekteyiz. Her birimizin ne olmak istediğimizi düşünmesi gerekir. Bireysel ve kolektif hayal gücümüzün çalışması kentleşme için elzemdir. Toplumu yeniden yapabilir ve yeniden kurgulayabiliriz (159). Öyleyse, arılar gibi değil, fakat en kötüsünden bile olsa mimarlar gibi, inşa etmeden önce yeni bir yaşamın hayalini kurgulayabiliriz. Kendimizi yeniden gerçekleştirebileceğimiz yeni bir ütopya kurgulayabiliriz.

Ancak ütopyalar baskıcı ve otoriter karakterleri nedeniyle eleştiriye uğramıştır. Harvey, ütopyaların otorite ve yönetim fikrine bağlılığını ve Foucault'nun tarif ettiği gibi panoptik sistemler oluşunu eleştirmektedir. Bugün ütopyaların reddedilmesinin temelinde de onların bu otoriter tarafının bilinmesi yatmaktadır. Harvey için bunun kötü tarafı seçeneklerin harcanması ve olasılıklara kapıların kapatılmasıdır. İşte Harvey'in de tekrar açılmasına çabaladığı kapı budur. Yeni olasılıklar için düşünmemiz ve tasarlamamız gerektiğini savunmaktadır.

Harvey, Lefebvre için mekânın üretiminin alternatif ve özgürleştirici bir yol olduğunu ancak Lefebvre'in de otoriter tavırlarından dolayı ütopyalara karşı olduğunu ifade eder. Lefebvre'e göre, mekânın üretimi sonsuz olasılıkları kapsamalıdır. Oysa mekânı nesnelleştirmek bir sınır tarif etmek anlamına gelir ve bu da otoriter bir eylemdir.

20. yüzyılın entelektüelleri fiziksel-sosyal alternatif bir dünya için çalışmıştır. Bu ütopyaları eleştirenlerse yine kendi ütopya önerilerini ortaya koymuştur. Sözgelimi Jane Jacobs, Le Corbusier'i eleştirirken kendi nostaljik etnik kentini tasarlar. Harvey'e göre Jacobs eleştirdiği ütopyacılar kadar ütopiktir. Daha küçük ölçekli bir kent, kontrol edilebilir bir çeşitlilik hayal etmektedir (164).

Harvey de şansını dener ve bir rüya aracılığı ile kendi ütopyasını bize kitabının ekinde aktarır: *Edilia*.

Edilia

Harvey'in ütopyası yedi yıl süren ve 2020 yılında tamamlanan bir devrimin sonucudur. Çöküş 2013 yılında başlar. Ekonomik kriz, enflasyon, işsizlik, iklimsel değişimler ve bulaşıcı hastalıklar nedeniyle dünya bir kaos dönemi yaşar. Askerî güç sosyal yaşamı tekrar düzene sokar, ancak oluşturdukları baskı ortamı silahsız sivil bir hareketle önlenir ve Harvey'in ütopyası olan *Edilia* kurulur. Özet olarak *Edilia*'da yaşam şöyledir:

Bu ütopyada temel yerleşim birimi *hearth* olarak adlandırılmaktadır. Her bir *hearth* 20 ila 30 yetişkinden oluşur. Kolektif ebeveynler ile çocukların bulundukları birim *pradashas* olarak adlandırılır. Her bir

hearth ortak bir ekonomiye sahip yaşam düzeni formudur.

Hearth'ın üyeleri birlikte çalışır, üretir ve yer. İç düzen nasıl örgütlenecek ya da diğer *hearth*'larla değişim nasıl yapılacak gibi kararları ortaklaşa alır. *Neighborhood* on kadar *hearth*'dan oluşur. *Edilia* adı verilen daha geniş bir birim ise yaklaşık 200 *hearth*'ı (yaklaşık 60.000 kişi) idare eder. 20 ya da 50 *Edilia*'dan oluşan en geniş politik birim *regiona*'dır. Bunun amacı çevreye duyarlı sürdürülebilir insan yerleşimlerinin biobölgesini oluşturmaktır. Bundan sonra *regiona*'ların federasyonu olan *nationa* gelir. Tropik, subtropik gibi kıtasal ve iklimsel durumlara göre sınıflandırılmışlardır. Uygunsa bir *nationa*'dan diğerine geçiş mümkün olduğu gibi yeni *nationa*'lar oluşabilir ya da eskileri dağılabilir. Ekolojik olarak tanımlanmış bu *regiona*'lar arasında eşya ve insan dolaşımı serbesttir.

Hearth ve *neighborhood*'larda yoğun toplumsal ve kültürel deneyimler yaşanır. Akşam yemekten sonra uzun sohbetler, müzik performansları, şiir okumalar, 'spirit talk'lar, hikâye anlatmalar, sosyal birlikteliği sağlar. Herkes kendini özgürce ifade edebilir.

Kent formunu çekirdek aile belirlemez. Çekirdek aile düzeni kalmamıştır. Daha kolektif bir düzenleme söz konusudur. Bu nedenle mevcut sıra evler arasındaki duvarlar üzerinde geçişler açılmış, ayrık konutlar arasına ek odalar veya geçiş yolları yapılmıştır. Mutfaklar ortaktır. Herkesin temel ihtiyaçlarını karşılayabildiği donanıma sahip özel odası vardır ve kendi mekânlarını istedikleri gibi kullanabilirler. Birkaç *hearth* bir *neighborhood* merkezi etrafında biraraya gelir. Bu merkezde eğitim ve sağlık fonksiyonları bulunur. *Neighborhood* merkezleri yoğun bir toplumsallaşma mekânıdır. Dört kattan daha yüksek yapılara yer verilmez.

Yeniden düzenlenen mevcut kent blokları arasındaki örtülü alanlar duvarlarla çevrilmiş bahçelere dönüştürülmüştür. Bu bahçeler yetişkinlerin yüksek kalitede mahsül elde ettiği, sebze-meyve (ve bu arada mariuna) üretiminin yapıldığı tarım alanlarıdır. Kentsel tarım ve bahçeler böylece kentlerin ana karakteristiğini oluşturur. Bu bahçelerin hem sosyal, hem de ekonomik değeri vardır. İnsanlar bunlarla uğraşmaktan keyif almaktadır. İyi günlerde bahçeler toplumsallaşma ve 'spirit talk' mekânı halini alır. Organik atıklar antik Çin sistemi olan gece toprağı sirkülasyonu ile sağlanır (bio-kimyasal mühendislik). Böylelikle atıklar *edilia* ya da *neigborhood* içinde halledilmektedir.

Yerleşimlerin çatıları güneş panelleri ve rüzgâr gülleri ile süslenmiştir. "Robinsonvari" bu estetik, özellikle Batılı toplumların alıştığı kent düzeninden faklıdır. Yapılarda enerjiyi bodrum katta depolayan piller mevcuttur. Diğer yerel enerji kaynakları da harekete geçirilmektedir. Her *neighbourhood*'un gömülü petrol rezervi vardır ama bunu kullanmak bir onur meselesidir. Çoğu insan bu rezervi kullanmaktansa soğuk havalarda battaniyelere sarınmayı tercih eder.

Hearth içinde herkes üzerine düşeni yapar. Yemek, temizlik, tüm işler sıraya konulmuştur. Her *hearth* ekmek, pasta yapımı, terzilik gibi belli bir üretimde uzmanlaşmıştır. Bu ürünler takas edilir. Burada iletişim sistemi çok önemli rol oynar. İstekler elektronik olarak bültenlerde duyurulur. İş ve takas zaman kaybettirmeyen etkin bir yolla sağlanır. Fazla üretim için ortak mağazalar vardır. Temel geçim temini *hearth*'ın kolektif aktiviteleri ile sağlandığı için bireysel değişim önemli ölçüde azalmıştır. Fakat her çeşit eşyanın, koleksiyon eşyaların vs. ticareti yapılır. Pazarlık zevki böyle tatmin edilir. Sayısız bit pazarı, vd.leri *edilia* içinde dağılmıştır. Pazara gitmek ticaretten çok toplumsallaşmak için yapılır.

Bedava ulaşım herkese açıktır. Ulaşım etkin ve ekolojik sistemlerle sağlanır. Küçük elektrikli arabalar ve bisikletler her *neighborhood*'da vardır. Ortak olarak kartla kullanılır ve bırakılırlar. Tren yavaş ve sınırlı olabilir fakat araba gibi bedava ve güvenlidir. Bu da yeni toplum düzeninin bir başka özelliğini yansıtır. Genel olarak hızlandırmak yerine yavaşlatılmıştır. Fark edilir ölçüde de sessizleştirilmiştir.

Edilia'da teknoloji hayatı kolaylaştırmak içindir. *Edilia*'lılara göre geçmişte teknolojik keşifler hayatı kolaylaştırmadı, aksine daha fazla kazanmak için stres yarattı. Teknolojik değişimler devam etmektedir ve ilgi de duyulmaktadır (sözgelimi hastalıkların tedavisinde), fakat onların uygulanma yöntem ve kuralları farklıdır.

Çalışma ve oyun arasındaki fark zamanla azalmıştır. Aktif insanlar aktif olmaktan mutluluk duyar ve daha verimli bir çalışma hayatı sürdürür. Hobi olarak görülen eylemler üretimin parçası olmuştur. Formel eğitim saatleri azalmıştır, çocuklar yetişkinlere eşlik ederken öğrenir (botanik, bahçe işleri gibi).

Harvey'in ütopyası gerçekleşir mi bilemeyiz ancak şunu kesinlikle söyleyebiliriz ki *Spaces of Hope*, yaşadığı dünyaya eleştirel bakanlara yeni bir dünya kurgulamanın mümkün olabileceğini anlatan ve adında da olduğu gibi umut uyandıran bir kitap. En kısa zamanda Türkçeye çevrileceğini "umarız".

Abstracts (İngilizce özetler)

The relations between politics and society in post-1960 thought: An essay on Berkes, Küçükömer and Mardin

AHMET MURAT AYTAÇ

This article is an attempt to analyze the relations of politics and society in Turkey's post-1960 political thought by comparing and discussing the works of the most prominent three thinkers of this epoch. Departing from the intellectual background of this period, this study aims at focusing on the impacts of different conceptions of society and law on some of the main currents of our political thought. Even though Berkes, Küçükömer and Mardin represented different traditions of thought, there is no doubt that they are the leading figures who left strong traces on these intellectual currents. Despite visible differences, there was a point of agreement in their works, that is the historical critique of the Turkish mode of Westernization. Although their critique was achieved on the grounds of reception of various theoretical frameworks developed in the West, their approaches were accorded to the requirements of political and social conditions of Turkey. Thus these adaptations, make us rethink the connotations of some arguments concerning Orientalism, historicism and particularism in Turkish political thought. This paper is a modest invitation to re-reading those classical texts in a comparative way.

Right-wing politics and social policy in Turkey

AYŞE BUĞRA

This article discusses the differences between the social policy approaches of major right-wing political parties in Republican Turkey, which were led by Menderes in the 1950's, Demirel in the 1970's and 1990's, and Özal in the 1980's. The discussion is developed around four pieces of legislation in the field of social assistance and the analysis is developed with reference to certain domestic and international factors which characterize the evolution of the country's welfare regime and shape the social policy environment in different periods.

Social democratic liberalism or liberal social democracy? The Third Way in EU labor relations

TANER AKAN

Based on the revision of socialism, social democratic labor relations adopted a reformist agenda to transform capitalism by democratic struggle. Nevertheless, let alone transforming capitalism, social democratic movement was assimilated and transformed by capitalism. Thus, social democratic labor relations ruled out the originality of socialism and drifted according to the capitalist political economy. With the changing circumstances of the capitalist political economy, social democracy faced a new compulsory revision dictated by the same capitalism. The Third Way has originated at this juncture and asserted itself as a competent ideological framework to overcome the vicious circle with which the classical social democracy faced. Analysing these trends within the extent of the labor relations, this paper concludes that even though the Third Way has a relatively competent descriptive rhetoric to outline the transition experienced in Europe, it deepens the degradation of the working class in practice and is unable to come up with ground-breaking dimensions that put its rhetoric into practice.

On the role of the relationship between business groups and state in the post-1980 transformation

ENSAR NİŞANCI

In this article, the role of business groups in the post-1980 transformation of Turkish political, economic and social structure is being analyzed. The economic reconstruction projects undertaken after the military take over of 1980 has opened new avenues for business groups. They redefined their relationship with father-like state. To benefit from neoliberal globalization in the best possible way, they adopted new strategies. The most well known strategies are democrati-

zation, constitutional reforms to protect human rights and development of civil society.

⌘

Forms of wealth-holding in Turkey: An alternative approach to the formation of the financial system

BENAN ERES

This article aims at constructing an alternative approach to the Turkish financial system between the early Republican period and the year 1980, when the wholesale liberalization is initiated, with special reference to the link between the capital accumulation and the financial practices. The capital accumulation in Turkey, is argued to be heavily affected and manipulated by the dominant form of wealth-holding, that is commercial capital. This biased tendency on behalf of the capital is also fed and sustained abnormally by the peripheral position of the country within the world division of labour. The periodization of the development of the financial system as well as any large scale structural policy design begs for careful understanding of the relations between patterns of wealth-holding, course of capital accumulation and formation of financial system, both domestic and international levels.

Financial liberalization initiated in 1982 and finalized in 1989 was based upon formal theoretical premises of the main-stream economic theory, that almost totally ignores these links. Its failure was reflected at least by three major financial crises (1982, 1994, 2000-2001) in Turkey. This article basicly concludes that without structural intervention that would alter the patterns of wealth-holding towards productive investment through interventive industrial policies, financial system will only be an extension of crises-doomed accumulation regime that perilled not only the Turkish economy but also a large group of national economies, nowadays popularly called as 'emerging markets'. Furthermore, the overall profile of capital accumulation in such distorted forms indicates that liberalization of the financial markets could only worsen the situation by creating alternative wealth-holding patterns that are far from being productive.

⌘

The game worlds of Tanpınar: Cinema-institution-coffeehouse

SERDAR ÖZTÜRK

Saatleri Ayarlama Enstitüsü (The Institue of Correcting Clocks), the novel of Ahmet Hamdi Tanpınar, narrates the tense adventure between *irrational* reason and action, and *rational* reason and action, which have been available from the

Tanzimat era, of the Turkish society. Places and characters in the novel are presented like actors in a theatrical performance. They are embodiments of the game world which have been told in the books of *Homo Ludens* by Johan Huizinga, and *The Fall of Public Man* by Richard Sennett. Although this novel was studied in different ways, the game character of the world in the novel, and how Tanpınar see this world could not be elaborated sufficiently. This article presents empirical evidence about how Tanpınar plays with this irrational world in his own novel.

⌘

The social impact of World War II on the transition to democracy in Turkey

M. ASIM KARAÖMERLİOĞLU

This paper problematizes the transformation of the Turkish political system into a multi-party regime after World War II. In the main, there are three historiographical standpoints about the issue. While the first one almost exclusively devotes president Inonu all the credentials, the second focuses on world-wide developments outside the country. After critically evaluating these standpoints, the paper concentrates on the domestic political, social and economic developments of the World War II years, and by so doing, underlines the significance and eminence of the social, political and economic discontent which, by and large, triggered many of the political changes Turkey underwent after 1945.

⌘

Authenticity in popular music

AYHAN EROL

The authenticity has long been an area of interest for scholars, and a lively debate has been generated concerning the issue of authenticity in music performance. Few of these debates/works however attempt to treat authenticity in a theoretical manner, or relate the authenticity to a particular music practice. The focus of authenticity is on the past; change, in contrast, more often focuses on the present. The term authenticity is most commonly employed to distinguish the revived practice of folk music from other musics and to draw attention to its supposed "time depth". Basically, 'authenticity' is something that many musicians and listeners belive in and use as a discursive trope. Authenticity is a matter of interpretation which is made, and fought for from within a cultural and, thus, historicised position.

In this article I present an original model of the issue of authenticity in popular music based on its relationship with the triple domain consistingthe producer, the consumer, and the author. In doing so, I hope to add to the main issues that a

general theory of popular music study should take into account. This model of the authenticity in music can be used as a framework for understanding a particular class of popular music phenomena; it is an outline which allows for the flowing between boundaries, not a structure, and it is descriptive rather than prescriptive. It does not predict the particular dynamics of each popular music, nor does it confine authenticity to these aspects. Instead, it is intended to open a new pathway for dialogue in popular music studies.

⌘

Mosque wedding ceremonies as a means of justifying Islamic life style

MEVLÜT ÖZBEN

There is a huge literature on the emergence and development of Islamism both in Turkey and in other geographies. Usually it is dealt with the historical development and political demands of Islamic movements that arose in reaction to modernism. But here I will analyze how Islamism has been connected to modern processes. In doing so, I will focus on mosque wedding ceremonies, an untouched issue in social sciences, as a means of justifying Muslim life style whose boundaries are drawn by the people.

⌘

Changing Balkan identities

BAYRAM ŞEN

Turkish nationalism can be characterized with a dual approach towards the Balkan migrants. It creates a common bond and history on the one hand and a binary opposition on the other. While Turkish nationalism treats Balkan migrants in this way, migrants themselves try to find justifications to feel part of the host country. However, local people redefine their national identity based on the "otherness" of migrants.

⌘

The Balkans: Semiotic catastrophe and Europe's *autopoiesis*

DUSAN I. BJELIC

This artide is an attempt to develop a narrative of "balkanization" consistent with semiotic catastrophe. The fact that this signifier, "balkanization", has been, according to Todorova, liberated from any referent enables me to follow it in any direction – even back to its pre-history when none of its definitional conditions

were yet in place, when there was no Europe and no Balkans but only the bleeding horizon of their becoming.

⌘

The border as performance

LENIO MYRIVILI

This paper brings the analytical categories of "performance" and "performativity" into the discourse of nationalism and national subject formation. It addresses the performative character of the national border, and of the formation of a particular kind of national subject, the "border subject". The whole discussion is based on the field research conducted mostly on the Greek side of the Prespa border region, which is where the borders of Albania, Macedonia/FYROM and Greece meet over the waters of a large lake. The border and its performative aspects are specific articulations of the nationalist, territorially based discourse in general.

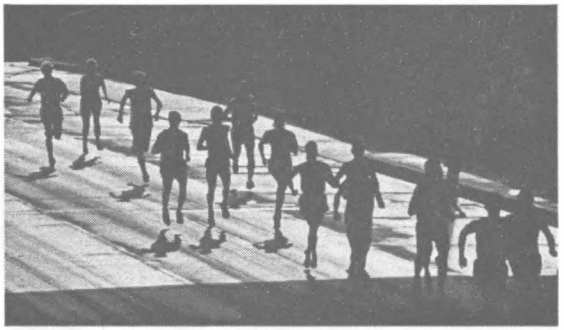
⌘

The West as intellectual utopia

MIGLENA NIKOLCHINA

This essay examines a problem related with the "seminar", a phenomenon that emerged as a major feature of the last decade of the communist regime in Bulgaria. The focus of my interest here concerns the fantasy of the West as an intellectual utopia and the role that this fantasy played in opposing the communist regime. The prism of the seminar -as a specific intellectual experience and as the experience of trying to act out an intellectual utopia- will provide the framework to the questions I will explore. I will be concerned with the internal logic that could offer an account for the emergence and the functioning of this utopia and the very need for the intelligence services to focus on the obscure preoccupations of intellectuals.

Add a dimension to your sociology research...



sociological abstracts

Comprehensive, cost-effective, timely coverage of current ideas in sociological research

Abstracts of articles, books, and conference papers from nearly 2,000 journals published in 35 countries; citations of relevant dissertations as well as books and other media.

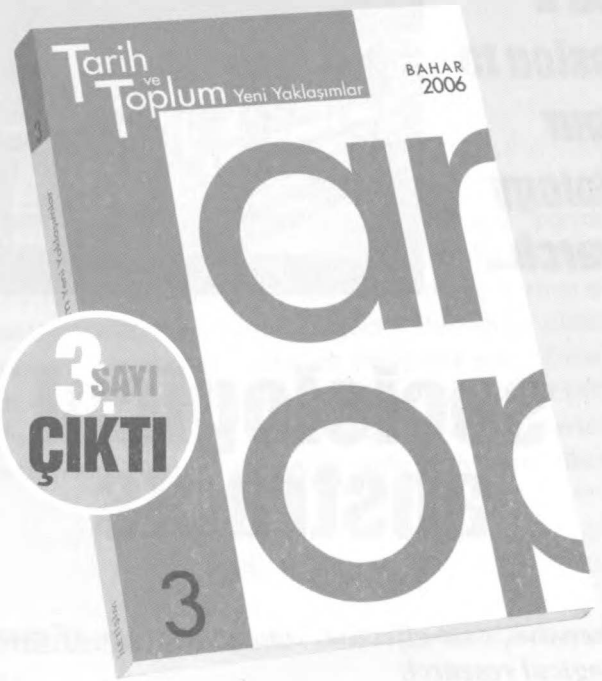
Now featuring:
- **Cited references**
- **Additional abstracts covering 1963-1972**

Available in print or electronically through CSA Illumina *(www.csa.com)*.

Contact sales@csa.com for trial Internet access or a sample issue.

CSA ILLUMINA

www.csa.com



Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar

FAHAMETTİN BAŞAR: Kaybettiğimiz büyük değer: Prof. Dr. Işın Demirkent • RESUL AY: Ortaçağ Anadolusu'nda bilginin seyahati: Talebeler, âlimler ve dervişler • BİLGİN ÇELİK: Avusturya'nın Arnavutlar üzerinde nüfuz sağlama çabası Viyana'da bir Arnavut komitesi: "DİA" • MUSTAFA ÖZEN: II. Meşrutiyet döneminde belgesel sinema ve propaganda • MURAT METİNSOY: Erken Cumhuriyet döneminde mebusların "intihap bölgesi" ve "teftiş bölgesi" raporları • CEMİL KOÇAK: "Ey tarihçi belgen kadar konuş!" Belgesel bir Teşkilatı Mahsusa öyküsü • AHMET MAKAL: Erken Cumhuriyet dönemi emek tarihi ve tarihçiliği üzerine bir değerlendirme • CEMİL KOÇAK: Hatay neden sorun oldu? Nasıl sorun olmaktan çıktı? • CHRISTOPH K. NEUMANN: Bir bilim adamının biyografisini yazmanın imkânları ve imkânsızlıkları

www.iletisim.com.tr

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul • Tel: 212.516 22 60-61-62
Faks: 212.516 12 58 • e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • Dağıtım: Tel: 212.638 55 45-638 55 71 • Faks: 212.517 71 57

Toplum ve Bilim

100

İslamoğlu Bağımsız düşüncenin üretilme alanı olarak *Toplum ve Bilim* **Belge** "Toplumsal bilim", siyaset ve akademya **Bora** Asaf Savaş Akat'la söyleşi **Buğra** Çevreden konuşmak **Aydın** Türkiye'de sosyal bilimlerin değeri ve sınırları **Ergut** Disiplinlerarasılık, teori ve tezden çıkmış kitaplar **Taşkın** Akademik üretimin demokratikleştirilmesi **Önder** Hakem ve jüri sistemlerinde aleniyet **Keskin** Sınırlara dönüş: Sokal meselesi **Keyder** İmparatorlukta hukuk ve meşruiyet **Toprak** Türkiye'de "sol faşizm" ya da otoriter modernizm **Saraçoğlu** Ülkücü hareketin bilinçaltı olarak Nihal Atsız

101

Türker Erk ile erkek **Atay** "Erkeklik" en çok erkeği ezer! **Onur - Koyuncu** Sosyalizasyon sürecinde erkeklik **Cengiz - Tol - Küçükural** Hegemonik erkekliğin peşinden **Somay** Yasaklanmış manifesto **Şefkatli Tuksal** İslâmcı erkekliğin inşası - Geleneksel rollerin ihyası **Özbay - Baliç** Erkekliğin ev halleri! **Kayıran** Türk şiirinde erkek imgesi **Erol** İktidar, erkeklik ve teknoloji **Ulusay** Günümüz Türk sinemasında "erkek filmleri" **Arslan** Yeşilçam'ın erkekleri ne istiyor? **Petzen** Alman ve Türk erkeklikleri Almanya'da işbaşında **Alemdaroğlu - Demirtaş** Mynet'te erkeklik halleri

102

Nalbantoğlu Derrida'nın 'kurgusöküm'ü: 'Özne'siz bir söyleme doğru **Direk** Derrida'nın ardından: Ölüm, kültür ve dil **Camcı** Derrida ve politik duruş **Makal** 65. Yılında Milli Korunma Kanunu **Aydın** Türkiye ekonomisinde krizlerin sorumlusu kim? **Lordoğlu** Türkiye'de yabancıların kaçak çalışması **Ergur** Kredi kartı kullanımında zaman algılaması ve borçlu yaşam **Ertekin** Öz Soy Operası: Kayıp bir destan, kayıp bir tarih **Batur** Psikoloji tarihinde köken mitosu ve Georg Anschütz **Tezcan** Üniversite ders kitaplarında etik sorunu

103

Toker Oyuna girme - Oyunu seyretme: Platon'a karşı Aristoteles **Pala** Oyun ve spor **Özdoğan** Oyun, ütopya ve spor **Akın** Cumhuriyet döneminde beden terbiyesi ve spor politikaları **Emrence** Marksizmden küreselleşme okuluna spor sosyolojisi **Yurdesin** Futbol, kamusal alan ve demokrasi **Gökalp** Medya ve spor ya da spor/futbol medyası **Gürten** *Harpastum*'dan televizyon futboluna **Talimciler** Bir meşrulaştırma aracı olarak Türkiye'de futbol **Koca - Bulgu** Spor ve toplumsal cinsiyet **Çelebi** Atlantiğin iki yakası arasında yeni dönem **Özdemir - Özdemir** Kalkınma, uluslararası işbölümü ve eleştirel gerçekçilik **Yalçınkaya** Üniversite - Bilim, devlet, milliyetçilik **Keskin** Hobbescu devletten liberalizme

104

Bora - Erdoğan "Zengin" bir araştırma gündemi, "yoksul" bir literatür **Buğra** İşadamları ve toplum **Köse - Karahanoğulları** Türkiye'de faktör ve varlık gelirlerinin sınıfsal temelleri **Türkeş** Milenyum çağı insanları **Doğuç** Yeni orta sınıfların gözünden zenginlik ve yoksulluk **Pérouse - Danış** İstanbul'da güvenlikli siteler **Mağgönül** Teşvikiye-Nişantaşılıların "serveti" **Ünsal** Bir zenginleşme biçimi olarak müteahhitlik **Odabaş** Modern beden kültüründe güzellik salonları **Sunata** Türkiye'de(n) gizil beyin göçü

105

Söyleşi Şerif Mardin'le merkez-çevre analizi üzerine **Ahıska** Türkiye'de "çevresiz merkez" ve Garbiyatçılık **Açıkel** Entegratif toplum ve muarızları **Aydın** Paradigmada tarihsel yorumun sınırları **Arlı** Devletin sürekliliği, devrimin muhafazası, toplumun denetimi **Gönenç** Merkez-çevre ilişkilerini yeniden düşünmek **Çınar** Kültürel yabancılaşma tezi üzerine **Bilgin** Kent üretiminin ve kamu yaşamının örgütlenmesi **Böke** İktisadi merkez-çevre paradigması **Özdemir** Uluslararası ekonomi politiğe Marksist yaklaşımlar **Durgun** Homo Balkanicus, Çılgın Türkler ve diğerleri **Öztan** Türkiye'de öjeni düşüncesi ve kadın **Sezer** Gadamer'in pratik felsefesi

Birikim Yayınları

ISSN 1300-9354

9 771300 935002